

ما هي الفلسفة؟

د. حسين علي

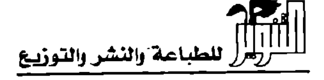
التنوير

ما هي الفلسفة؟

الكتاب: ما هي الفلسفة؟
المؤلف: حسين علي

جميع الحقوق محفوظة
سنة الطبع ٢٠١١

الناشر:



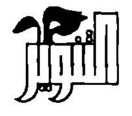
بيروت - لبنان
هاتف: ٤٧١٣٥٧ ١ ٠٠٩٦١ فاكس: ٤٧٥٩٠٥ ١ ٠٠٩٦١
www.dar-altanweer.com
info@dar-altanweer.com

التنفيذ الطباعي: مؤسسة ديمو برس للطباعة والتجارة بيروت / لبنان

د. حسين علي

ما هي الفلسفة؟





الإهـــداء

إلى روح أبي

الذي علمني أن الرجولة

ليست صفة يتباهى بها الذكور

بقدر ما هي مسئولية والتزام.

الفصل الأول

محاولة تعريف الفلسفة

تمهيد:

البدء بتعريف العلم خطوة أولى جرى عليها المؤلفون في العلوم المختلفة. ولكن البحث في التعريف مهمة شاقة عسيرة أدعى أن تكون الخطوة الأخيرة من أن تكون الخطوة الأولى، لأن الإنسان لا يصل إلى تحديد موضوع دراسته وتعريفه تعريفاً جامعاً مانعاً إلا بعد أن يكون قد ألم بمختلف ميادينه، ولمس المشكلات التي يعالجها. هذا فضلاً عن أن التعريف الذي يقدمه المؤلف للعلم الذي يبحث فيه يظل دائماً صيغة جوفاء بعيدة عن روح القارئ، ولا يمتزج أبداً بكيانه، ويظل العلم موضوع التعريف تبعاً لذلك في نظر القارئ أو الطالب يمثل بناءً من المعرفة لا صلة بينه وبين الحياة التي يحياها! ولا تلبث الفجوة بين هذا العلم والحياة في الاتساع، ومن ثمّ تفشل جميع المحاولات التي يبذلها بعد ذلك لتضييقها.

وإذا كان هذا الكلام يصدق مرة على العلوم بوجه عام وعلى التعريفات التي يقدمها المؤلفون لها، فإنه يصدق ألف مرة على الفلسفة، فلو سأل شخص: ما هي الرياضيات؟ فإننا نستطيع أن نعطيه تعريفاً قاموسياً،

فنقول، على سبيل المثال، أنها علم العدد، هذا التعريف لا يشكل في ذاته عبارة يمكن الاختلاف عليها، وهو فضلاً عن ذلك عبارة يسهل على السائل فهمها، حتى لو كان جاهلاً بالرياضيات. وعلى هذا النحو ذاته يمكن تقديم تعريفات لأي ميدان توجد فيه مجموعة محددة من المعلومات. أما الفلسفة فيستحيل تعريفها على هذا النحو، ذلك لأن أي تعريف لـها يثير الجدل والخلاف، وينطوي في ذاته على موقف معين من الفلسفة.

إننا حين نشرع في وضع تعريف للفلسفة، سرعان ما تعترضنا الصعوبات، ذلك لأن الفلسفة هي عملية أو نشاط أكثر من كونها موضوعاً أو بناءً للمعرفة، وتعريف النشاط أصعب دائماً من تعريف الكيان أو الشيء المحدد المعالم. ويحاول البعض أحياناً تجنب هذه الصعوبة بالقول إنه لا يوجد شيء اسمه الفلسفة، بل يوجد فقط تفلسف، وهو النشاط العقلي الواعي الذي يحاول به الناس كشف طبيعة الفكر، وطبيعة الواقع، ومعنى التجربة الإنسانية. وقد يذهب أناس آخرون إلى القول بأنه لا توجد، على أحسن الفروض، إلاّ فلسفات، أي طرق متعددة للنظر إلى العالم، يصوغها مفكرون يعيشون في مدنيات كثيرة مختلفة. هذه الفلسفات تتباين وكثيراً ما تتناقض، ومن ثمّ كان من الممتنع أن ننظر إلى الفلسفة على أنها ميدان أو بناء موحد للمعرفة. وفضلاً عن ذلك، فلا مفر لكل مدرسة وكل مفكر فرد من تعريف الموضوع بطريقة مختلفة، فيؤدي هذا التعريف ذاته إلى إغفال الكثير مما يود ممثل المدرسة المضادة أن يعمل لـه حساباً.

ولابد لنا من تأكيد هذه النقطة الأخيرة: إذ إنها شيء قد يجده المبتدئ في دراسة الفلسفة عسير الفهم. فهو قد يدرك أن إجابتك عن أي سؤال فلسفي معين يتوقف على المدرسة الفكرية التي تنتمي إليها، ولكنه لا يستطيع أن يفهم كيف أن تعريف الفلسفة في ذاتها يتوقف أيضاً – إلى حد ما – على المدرسة الفلسفية التي ينتمي إليها القائم بالتعريف. الواقع أننا عندما نقارن

بين فلسفة ينصب اهتمامها الأكبر على المسائل الميتافيزيقية (كالمثالية) وبين مدرسة أخرى يتركز اهتمامها على نظريات الحقيقة والقابلية للتحقيق (كالوضعية المنطقية)، فإنَّا نرى عندئذ أن هذه النتيجة تغدو أمراً لا مفر منه، ذلك لأن المدرسة الأولى لابد أن تُعرِّف الفلسفة على أساس أنها جهد منظم لإثبات الطابع المنطقي للواقع، على حين أن الثانية، التي ترى أن لفظ "الواقع" Reality لا معنى لـه، وترى في أي جهد يُبْذَل من أجل إثبات طابعه مضيعة للوقت، تُعَرِّف الفلسفة على أساس التحليل المنطقي للغة والمعنى. وهكذا الحال في القائمة الكاملة للمدارس الفكرية الكثيرة، فكل منها تُبْرِز في تعريفها ما تهتم به في نشاطها التأملي أو التحليلي، وكل منها تستبعد بدورها ما لا يهمها، أو ما لا ترى في نفسها الكفاية لمعالجته.

فإذا ما انحزنا مؤقتاً إلى صف أولئك الذين يفضلون النظر إلى الفلسفة بوصفها نشاطًا عقليًا، لكانت مشكلتنا هي أن نقرر ما الذي يفعلـه كل هؤلاء المفكرين المتعددين، المتعارضين أحياناً، عندما يتفلسفون. فما هو العنصر المشترك بين عملياتهم العقلية؟ أي باختصار، ما الذى يميز التفكير الفلسفي عن الأنواع الأخرى للتفكير؟ وما الذي يفعلـه الفيلسوف ويختلف فيه عما يفعلـه العالِم أو رجل الدين، وربما الفنان ذاته؟ وما هي أوجه نشاطه العقلي الفريدة والمميزة لـه؟ وسوف تكون مهمتنا في بعض الفصول التالية الإجابة عن مثل هذه الأسئلة.

إن الناس لا يتفقون على شيء قدر اتفاقهم على الشك في الفلسفة وقيمتها وجدواها. فالفيلسوف عندهم رجل سفسطائي ثرثار، أو ملازم لبرجه العاجي بعيداً عن الواقع العملي الملموس. وإذا أحسنوا به الظن فهو متخصص في المجرد والعام، بالأحرى مصاب بالتجريد والتعميم، باحث عن الكل والوحدة والمعنى حيث لا ظل لـها ولا أثر، متجه ببصره وبصيرته

إلى "ما فوق" و "ما وراء" وما في الباطن والأعماق حيث لا توجد إلا المدرَكات الظاهرة، والأشياء الكثيرة، والموجودات الحسية المتعددة.

والواقع أن أصحاب العقلية غير الفلسفية كانوا، منذ أقدم العصور يتخذون موقفًا عجيبًا، وغير متسق، من الفلسفة بوجه عام، فهم من جهة يميلون إلى التعامل مع الفلاسفة بتسامح مشوب بالرقة والعطف، بوصفهم حمقى لا ضرر منهم، وأناسًا ذوي أطوار غريبة، يسيرون وقد ارتفعت رؤوسهم في السحاب، ويطرحون أسئلة سخيفة لا صلة لها بالهموم الحقيقية للناس، ولا يكترثون بالأمور التي ينبغى أن يهتم بها المواطنون العقلاء، غير أن التفكير الفلسفي يمكن أن يكون له، من جهة، تأثير يزعزع بعمق كل ما هو سائد من أعراف وتقاليد، وفي هذه الحالة يُنْظَر إلى الفيلسوف بعين الشك على أنه شخص خارج عن العرف المألوف، يعكر صفو التقاليد والأعراف، ولا يبدي موافقة غير مشروطة على العادات والآراء التي تبدو صالحة في نظر سواه من الناس. ذلك لأن أولئك الذين لم يعتادوا النقد يشعرون بانعدام الأمان عندما يناقش أحد معتقداتهم التي يعتزون بها، ويكون رد فعلهم مصحوبًا بالكراهية والعداء.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإننا لا نكاد نعرف اسماً لفرع من فروع المعرفة قد أصابه ما أصاب اسم الفلسفة من عداء وتندر واستنكار عند الكثرة الغالبة من الناس. إن الجهل بمعنى الفلسفة جعل هذا اللفظ يرتبط فى أذهان جمهور العامة بمفاهيم هى أبعد ما تكون عن الروح الحقة للفلسفة، فلقد وقر في ذهن عامة الناس أن ما هو فلسفة ليس سوى خليط من حجج غامضة يكتنفها ضباب دون أن يكون لها معنى مفهوم. وبعبارة موجزة يمكننا القول إن الفلسفة في بلادنا سيئة السمعة. وهذا أمر ليس بمستغرب في مجتمعات تتخذ موقفاً عدائياً من العقل، وتطمئن أقصى غايات الطمأنينة للخرافات. وتحليل هذه البنية العقلية السائدة في مجتمعنا

ومعرفة عللـها وطرق إصلاحها يحتاج لبحث مستقل، نعكف الآن على القيام به، وقد يظهر في وقت قريب إن شاء اللـه.

الفلسفة هي محبة الحكمة:

المهم إننا الآن بصدد محاولة تقديم تعريف للفلسفة، والأفضل أن نبدأ من البداية، أي نبدأ من الأصل اللغوي للكلمة. إن الفلسفة كلمة يونانية قديمة مركبة من مقطعين "فيلو" fileo ومعناه "محبة" أو "سعي إلى" I love/ I strive و "سوفيا" Sophia ومعناه "حكمة" أو "معرفة" wisdom/ knowledge. ومن ثمّ فإن الفلسفة وفقاً لمعناها الاشتقاقي هي: "محبة الحكمة" أو "السعي إلى المعرفة". ويقال إن فيثاغورس Pythagoras (٥٧٢ - ٤٩٧ ق.م) أطلق كلمة "محبي الحكمة" على أولئك الذين اقتصروا على دراسة طبيعة الأشياء، وتركوا ما عدا ذلك من ألوان المعرفة، ولما شعروا بقصورهم وحدود معرفتهم لم يدعوا لأنفسهم اسم "الحكماء". ولا أطلقوا على معرفتهم اسم "الحكمة". وإنما هم سعوا إليها، وحاولوا قدر الطاقة بلوغها. وقبل فيثاغورس كان اسم "الحكماء" يطلق على الذين يهتمون بمعرفة الأشياء الإلـهية والإنسانية وأسبابها.

يرى البعض أن نسبة وضع هذه الكلمة إلى فيثاغورس أمر مشكوك فيه، لما طُبِعَ عليه من ادعاء لا يتفق مع أن يتواضع فيسمي نفسه "محباً للحكمة"، لا حكيماً. ولـهذا يُرَجِح هؤلاء أن يكون سقراط Socrates (٤٧٠ - ٣٩٩ ق.م) أول من استعملـها. وأفلاطون يستعملـها ليميز حب الحكمة عند سقراط من ادعاء الحكمة عند السوفسطائيين.

ومهما يكن من شيء فإن تعريف الفلسفة بأنها "محبة الحكمة" يؤكد أمرين:

أولـهما إننا لا "نملك" الحكمة، كما أن افتقارنا إليها ليس مسألة مؤقتة أو عارضة، فمن طبيعة الفلسفة أن تسعى في طلب الحكمة التي تظل ممتنعة عليها (نقول ممتنعة ولا نقول مستحيلة، إذ لابد من وجود علاقة بينهما، حتى يكون ثمَّة معنى للسعي والشوق والحب)، هذه الحكمة هي موضوع الفلسفة. ولكنه موضوع تسعى إليه الفلسفة ولا تملكه. إن الحكمة تُطْـلَب لذاتها، ولـهذا لا يمكن أن يملكها الإنسان تماماً. ربما كان في وسعنا أن "نملك" الحقائق التي تزودنا بها العلوم الجزئية، ولكن هذه الحقائق بطبيعتها "وسائل" و "أدوات"، ولا يمكن أن نكتفي بها تماماً بحيث تُطْـلَب لذاتها، أما الشيء الوحيد الذي يمكن أن نكتفي به ونطلبه لذاته - وهو الحكمة - فنحن لا نصل إليه إلا على سبيل الأمل والرجاء، لا على سبيل التملك.

ومن طبيعة الفلسفة إذن ألا "تملك" موضوعها إلا عن طريق السعي إليه والاشتياق لطلبه (أي ألا تملكه أبداً). قد يبدو هذا أمراً بديهياً لكل من يفكر في طبيعة الفلسفة وتطورها التاريخي. غير أنه ليس بالوضوح والبداهة التي نتصورها، ولم ينعقد عليه اجماع الفلاسفة (فالاختلاف بينهم حول تعريفها ومنهجها ومضمونها وغايتها شيء مستمد من طبيعتها)، ها هو "هيجل" Hegel G. W. F. (١٧٧٠ - ١٨٣١) يخالف المعنى الذي أشرنا إليه ويقول في مقدمة ظاهريات الروح:

"إن الأمر الذي عقدت عليه العزم هو المشاركة بجهدي في أن تقترب الفلسفة من هدفها، وتتمكن من طرح الاسم الذي توصف به وهو (حب العلم) من أجل أن تصبح علماً حقيقياً".

ولا شك أن الـهدف الذي وضعه "هيجل" لنفسه يفوق القدرة البشرية، وأن الفلاسفة الذين شاركوه طموحه في جعل الفلسفة علماً شاملاً دقيقاً

لم يحالفهم التوفيق الكامل (مثل أفلاطون وليبنتس من قبلـه، وهوسرل وبعض المناطقة الوضعيين من بعده). لقد ساروا جميعاً في طريق مسدود، إذ أحسوا قليلاً أو كثيراً بالشعور بالنقص تجاه العلوم الدقيقة. وصوَّر لـهم الوهم أن الفلسفة يمكن أن تتطور كما تتطور تلك العلوم، على حين أنها بطبيعتها لا يمكن، ولا يجوز لـها، أن تحقق مثل هذا التطور.

والأمر الثاني الذي يؤكده تعريف الفلسفة بأنها "محبة الحكمة" هو المقابلة بين الحكمة الإلـهية ومحبة الحكمة "البشرية". فالإنسان لا يسعى في طلب الحكمة أياً كانت، وإنما يسعى إلى الحكمة الإلـهية. ولـهذا نجد فلاسفة العصر الوسيط من إسلاميين ومسيحيين يتابعون "أرسطو" Aristotle (٣٨٤ – ٣٢٢ ق. م) في تعريفه للفلسفة بأنها "العلم الإلـهي"، لأنها تسعى لطلب الحكمة التي لا يملكها إلا اللـه، أو بأنها "التشبه باللـه بقدر الطاقة"، كما يُعرفها أفلاطون. وهكذا تعجز الفلسفة - لأنها شيء بشري - عن إدراك موضوعها والإحاطة به. وهي بهذا تضع الحد الفاصل بين الإنسان وبين اللـه، إذ لو أدرك إنسان كل الحكمة زالت عنه صفة الإنسان.

غير أن تعريف الفلسفة بأنها محبة الحكمة، لا يشفي غليلنا في الوقوف على معنى الفلسفة وفى تقريبها إلى الأذهان. إذ إن الذي لا يعرف معنى الفلسفة لن يزداد معرفة بموضوعها إذا قيل لـه إن الفلسفة في تعريفها تعني "محبة الحكمة". وسيجد نفسه مسوقاً مرة أخرى إلى أن يسأل ما هي الحكمة التي تُعرَّف بها الفلسفة؟ وما المقصود بها؟ وسيشعر قبل هذا وذاك أن تعريف الفلسفة بالحكمة أو بمحبتها لم يقرِّب الفلسفة من حياته.

وفضلاً عن ذلك، فإن تعريف الفلسفة بأنها "السعي إلى اكتساب المعرفة" قد يؤدي إلى إدخال كل الباحثين العلميين في زمرة الفلاسفة، ومن ثمّ فإن الأصل الاشتقاقي للفظ "الفلسفة" قد يشير إلى المعنى نفسه

الذي يشير إليه لفظ "علم" Science. غير أنه بمرور الوقت ومع نمو المعرفة، أصبح التخصص في العلوم أمراً ضرورياً، ولم يعد في وسع فرد واحد الإحاطة بكل صنوف المعارف. وبدأت العلوم المختلفة تستقل عن الفلسفة، وأصبح لكل علم اسماً خاصاً به.

وإذا نظرنا إلى المعنى الاصطلاحي للفلسفة، فسنجد أنه – وكما سبق أن ذكرنا – يختلف باختلاف المذاهب والعصور. فقد حصر "سقراط" مثلاً مهمة الفلسفة في دراسة الحياة الأخلاقية، وذهب إلى أن الحياة التي لا يتم فحصها غير جديرة بأن يحياها الإنسان، كما ذهب "شيشرون" إلى أن الفلسفة هي المدبرة لحياة الإنسان بما تقدمه لـه من قواعد السلوك وتعريفه معاني الحق والواجب، والخير والشر، والفضيلة والرذيلة، وما ينبغي أن يتحلى به أو يتخلى عنه بحيث يسلك مع أقرانه من البشر المسلك الذي يلائم قواعد الخلق القويم والسلوك المستقيم.

غير أن هذا المعنى الضيق الذي يحصر الفلسفة في نطاق الأخلاق، اتسع عند أفلاطون وأرسطو بحيث أصبحت الفلسفة دراسة للكون وكل مناحي الحياة الإنسانية، ومحاولة للوصول إلى الحقيقة في كل مجال من هذه المجالات، بغض النظر عن المنافع العملية المترتبة على معرفة الحقيقة. ثم اهتمت الفلسفة في العصور الوسطى بالبرهنة على صحة القضايا الدينية، كوجود اللـه، وخلود النفس.... إلخ، كما حاولت التوفيق بين العقل والنقل أو الحكمة والشريعة.

ومع نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ظهرت نزعة عملية واضحة في الفلسفة المعاصرة – وبخاصةٍ في الفكر الفلسفي الأمريكي – وهي التي سميت باسم المذهب العملي أو "البراجماتية" Pragmatism التي رأى أحد أعلامها – "وليم جيمس" (١٨٤٢ –

١٩١٠) – أن هدف الفلسفة هو تحقيق منفعة عملية، أي إنها ليست بحثًا في مشكلات نظرية وقضايا تأملية، بل هي التفكير على نحو يحقق للإنسان النجاح في حياته العملية. وكذلك ذهب "كارل ماركس" Karl Marx (١٨١٨ - ١٨٨٣) إلى القول بأن الفلاسفة قد دأبوا على تفسير العالَم بطرق شتى، ولكن مهمة الفلسفة - في اعتقاده - هي العمل على تغيير العالَم، وتعديل النظم القائمة، وتخليص الإنسان من الظلم وطغيان الخرافات. كما ظهرت إلى جانب البراجماتية والماركسسية مذاهب فلسفية أخرى كثيرة، كالفلسفة التحليلية، والوضعية المنطقية، والوجودية وفلسفة الظاهريات... إلخ. وكانت جميعها تسعى إلى تعريف الفلسفة تعريفًا خاصًا، فكانت الفلسفة الوجودية مثلاً تستهدف إنقاذ الفرد من طغيان الجماعة، وسيطرة التقاليد، واهتمت بموضوعات مستمدة من ذات الفرد البشري: كالحرية، واتخاذ القرار، والمسئولية، والتناهي والإثم، والقلق، والموت، والذات الحقة والذات الزائفة، والحب، والجنس، والموت والألم... إلخ. لأن هذه الموضوعات في نظرهم هي التي تشكل جوهر الموجود البشري، وتميزه عن غيره من الموجودات الأخرى، وهكذا كانت أعظم الموضوعات التي اهتمت بها الفلسفة الوجودية وأكثرها تألقًا هي "الحياة العاطفية للإنسان".

والجدير بالتنويه أن لكل إنسان منا فلسفته الخاصة، أراد ذلك أم لم يرد، وذلك يعني أن لكل منا مسلكه الخاص في الحياة، ونظرته إلى الكون والناس وقيمه الخاصة، وتقديره للأمور، وزاوية معينة يحكم منها على الأحداث. وليست الفلسفة بصفة عامة سوى هذه النظرة الشاملة، والفارق بين نظرة الفيلسوف ونظرة -الإنسان العادي، أن نظرة الفيلسوف أشد عمقًا وترابطًا وتنظيمًا، كما أن الفيلسوف يعبر عن آرائه بلغة اصطلاحية خاصة يستند فيها إلى "النقد".

النقد هو جوهر الفلسفة:

لو كان علينا أن نختار لفظاً واحداً نصف به وظيفة الفلسفة و"روحها"، لكان هذا اللفظ هو أنها نقدية. غير أن من الواجب ألا يسيء المرء فهم هذا اللفظ، إذ إن لـه في الحديث اليومي عادةً معنى أضيق من ذلك الذي نقصده. فعندما نقول في حديثنا المعتاد، إننا "ننتقد ذلك الشخص"، نعني عادةً أننا نجد فيه عيبًا. غير أن الفلسفة ليست "نقدية" بهذا المعنى.

فالنقد في الفلسفة لا يعني أبدًا إدانة شيء أو صب اللعنات على هذا الوضع أو ذاك، ليس هو مجرد الرفض والنفي، ولا يصح أن يتحول من "نقد" إلى "نقض"، وليس هو الاتهام والتطاول، ولا الصياح والصراخ، وإنما هو الجهد العقلي والعملي لعدم تقبل الأفكار وأساليب الفعل والسلوك والظروف الاجتماعية والتاريخية تقبلاً أعمى. النقد هو جهد يُبْذَل للتوفيق بين جوانب الحياة الاجتماعية وبين الأفكار والأهداف العامة للعصر، وتمييز المظهر فيها من الجوهر، والبحث في أصول الأشياء والظواهر وجذورها وارتباطها بحقائق الواقع من حولها، أي معرفتها معرفة حقة.

ولكن ما الذي تدرسه الفلسفة بطريقة نقدية؟

إن الإجابة عن هذا السؤال ليس سهلاً إلى الحد الذي يتبادر إلى الذهن. ومع ذلك يمكن القول إن الفلسفة تنتقد بعضًا من أهم الاعتقادات التي يأخذ بها البشر وأوسعها انتشارًا، كالاعتقاد مثلاً بأن اللـه موجود. وهناك مثل آخر هو الاعتقاد بأن ثَمَّة أفعالاً معينة، كالوفاء بالوعد أو الولاء للوطن، ينبغي علينا أن نقوم بها، وأفعالاً أخرى، كالكذب أو الغش في الامتحانات، تتصف بأنها خطأ من الوجهة الأخلاقية، ومن الأمثلة الأخرى، الاعتقاد أو الإيمان بأهداف أو "قيم" معينة للحياة البشرية ينبغي علينا أن نسعى إليها،

كالحصول على أكبر قدر يمكننا أن نناله من اللذة أو العكس، أي الزهد في الحياة والتضحية بالنفس.

ولقد وُصِفَت الاعتقادات الدينية التي تنتقدها الفلسفة بأنها "هامة وواسعة الانتشار" معاً. ولا شك أن الأمثلة التي أوردناها تدل بوضوح على أن هذه الاعتقادات واسعة الانتشار بالفعل. فكل إنسان راشد تقريباً، في أية حضارة أو أي عصر تاريخي عاش فيه، كان ولا يزال يأخذ بنوع معين من الاعتقاد في كل هذه المسائل. ولو تريث القارئ لحظة ليفكر في هذا الأمر، لتبين لـه أن هذا يصدق عليه هو ذاته أيضاً، مهما كان من غموض اعتقاداته أو عدم تحدد معالمها على نحو قاطع.

على أننا لا نستطيع أن ندرك أهمية الاعتقادات التي تدرسها الفلسفة، ما لم نبحث في أهمية الاعتقادات بوجه عام. إن الاعتقادات ليست أصنافاً موضوعة على رفوف مخازننا العقلية، تظل عادةً دون استخدام، وإن كنا ننفض الغبار عنها أحياناً ونستخرجها من أماكنها - من أجل استخدامها في جلسة مناقشة ودية مثلاً. بل إنها أهم من ذلك بكثير: إذ إنها تسيطر على مجرى حياتنا وتوجهه. فنحن نسلك دائماً على هدى اعتقاداتنا. والأمور التي نعتقد بصحتها عن العالَم وعن أنفسنا لـها أهمية حاسمة في اتخاذنا قراراً بأن نؤدي فعلاً معيناً بدلاً من فعل آخر، وفي أن نستهدف غاية معينة بدلاً من غاية أخرى. واعتقاداتك عن نفسك تحدد اختيارك لميدان تخصصك في الجامعة أو الكلية التي ترغب في الالتحاق بها، كما أن اعتقاداتك عن الآخرين تحدد اختيارك لصديقك الحميم من بين زملائك.

ومن هنا فإن موضوعات عظيمة الأهمية تتوقف على صحة اعتقاداتنا. ويمكن القول بوجه عام إن السلوك لن يكون مثمراً وناجحاً ما لم يكن

مرتكزاً على اعتقادات موثوق منها. أما السلوك الذي يفتقر إلى استنارة الاعتقاد الصحيح فلابد لـه أن يكون منحرفاً عقيماً: إذ يكون نتاجاً للخرافة، أو "التخمين" أو العادة الجامدة.

والاعتقادات التي تدرسها الفلسفة هي تلك التي تكمن وراء سلوكنا في المجالات الرئيسية للتجربة البشرية. ففي حالة الأخلاق، لا تهتم الفلسفة بقرار أخلاقي معين، مثل: هل أكذب لأربح هذه الصفقة؟ - بقدر ما تهتم بمبادئ الصواب والخطأ التي يرتكز عليها مثل هذا القرار. فالشخص الذي لـه مبادئ أخلاقية غير سليمة، لابد أن يسلك بطريقة مرذولة مستقبحة.

والآن، ما الذي يعنيه بالضبط قولنا إن الفلسفة "ناقدة" لاعتقاداتنا؟ فلنعترف، بادئ ذي بدء، بأن معظم اعتقاداتنا المتعلقة بأمور حيوية كالدين والأخلاق غير نقدية بصورة واضحة. وفي استطاعتنا أن نقول إن القارئ لو تريث مرةً أخرى ليفكر في اعتقاداته في هذه الأمور، وسأل نفسه عن السبب الذي دعاه إلى الأخذ بهذه الاعتقادات، لوجد في معظم الحالات أنه لم يصل إلى هذه الاعتقادات نتيجةً لتفكير جاد متمعن فيها، بل الأصح انه قَبِلـها متأثراً بسلطة ما، أي بفرد أو نظام معين. أدخل في ذهنه هذه الاعتقادات. وقد تكون هذه السلطة هي أبويه أو معلميه، أو الطائفة الدينية التي ينتمي إليها، أو أصدقاؤه. وكثير من اعتقاداتنا مستمد مما نطلق عليه، بطريقة غير محددة بدقة، اسم "المجتمع" أو "الرأي العام". والذي يحدث عادةً هو أن هذه السلطات لا تفرض علينا تلك الاعتقادات، بل إننا نتمثلـها أو نمتصها من "المناخ الفكري" الذي ننشأ فيه. وهكذا فإن معظم اعتقاداتك المتعلقة بأمور مثل وجود اللـه أو كون الكذب صواباً في أية حالة، هي مخلفات تلقيتها من السلف.

غير أن هذا لا يعني بطبيعة الحال أن هذه الاعتقادات باطلة أو غير

صحيحة بالضرورة. فقد تكون صحيحة كل الصحة. والواقع أن المعتقدات المنقولة من السلف إلى الخلف تصمد أحياناً مع الأيام. ولكن المسألة هي أن الاعتقاد لا يكون صحيحاً لمجرد كون سلطة معينة تقول إنه كذلك. فلنفرض أنني سألتك في صدد اعتقاد معين: "كيف تعرف أن هذا صحيح؟ " فلا جدال في أنك لو أجبت: "لأن أبويَّ (أو أساتذتي أو أصدقائي، .... إلخ) قالوا لي ذلك"، لما كانت هذه بالإجابة المرضية. فهذا ليس في ذاته ضماناً لصحة الاعتقاد. إذ إن أمثال هذه السلطات كثيراً ما أخطأت. فقد اتضح بطلان قدر كبير مما كان أجدادنا يعتقدون به عن الطب، وتوارثته الأجيال اللاحقة. كما أن التلاميذ - لحسن الحظ - كانوا منذ المدارس الأولى يجدون أخطاءً فيما يقوله لهم معلموهم، ويحاولون أن يكوّنوا بأنفسهم اعتقادات أصح. وبعبارة أخرى فحقيقة الاعتقاد ينبغي أن ترتكز على صفاته الخاصة. ولو علمك أبواك أن الإفراط في أكل البلح الأخضر خطر على الصحة، لكان تأكيدهم هذا صحيحاً، لا لأنهم يقولون ذلك، بل لأن هناك وقائع معينة (مؤلمة إلى حد بعيد) تثبت صحته. ولو اعترفت "بقانون" علمي قرأت صيغته في كتاب مدرسي، فمن الواجب ألا يكون اعترافك به راجعاً إلى أنه وارد في كتاب مدرسي، بل لأنه يرتكز على أدلة تجريبية واستدلالات رياضية. فلن يكون لنا الحق في الأخذ باعتقاد معين إلا عندما يكون هذا الاعتقاد مؤيداً بأدلة وبمنطق سليم. ولكن معظمنا، كما قلت من قبل، لا يختبرون اعتقاداتهم على هذا النحو.

وهنا يأتي دور العمل "النقدي" الذي تقوم به الفلسفة. فالفلسفة ترفض قبول أي اعتقاد لا تثبت صحته بأدلة واستدلالات. والاعتقاد الذي لا يمكن البرهنة عليه بهذه الطريقة لا يستحق ولاءنا العقلي، وهو عادةً مرشد غير مأمون للسلوك. وإذن فالفلسفة تأخذ على عاتقها مهمة البحث الفاحص في الاعتقادات التي نكون قد قبلناها بطريقة غير نقدية من سلطات متعددة.

ولابد لنا أن نتخلص من ضروب التحامل والانفعالات التي تشوه اعتقاداتنا في كثير من الأحيان. ولا تقبل الفلسفة السماح لأي اعتقاد باجتياز الاختبار لمجرد كونه مستنداً إلى تراث، أو لأن الناس يجدون رضاءً انفعالياً في الأخذ به، كما أن الفلسفة لا تقبل اعتقاداً لمجرد كونه متمشياً بوضوح مع "التفكير الشائع"، أو لأن أناساً حكماء قد نادوا به. وإنما تحاول الفلسفة ألا تأخذ أي شيء "قضية مسلماً بها"، أو "على أساس الثقة". فهي تكرس نفسها للبحث الدائب الصريح، لكي تتأكد إن كانت لاعتقاداتنا مبررات، وما إذا كانت هذه المبررات قوية أم لا. وعلى هذا النحو تعصمنا الفلسفة من الانحدار إلى مستوى الاستسلام العقلي والقطعية الذهنية التي يتعرض لـها البشر جميعاً.

إن عودة الفلسفة إلى مزاولة دورها النقدي إنما هي عودة إلى الاضطلاع بمهمتها التقليدية التي نمت وتطورت عبر العصور، وإذا كان الفلاسفة الحقيقيون قد قاموا دائمًا بهذا الدور الذي تفرضه أفكارهم نفسها (أكسينوفان نقد فكرة الوجود الإلـهي وحاول تخليصها من شوائب الأسطورة والتشبه بالإنسان، أرسطو نقد أفلاطون الذي جعل من التصور الكلي موجودًا فى ذاته، ديكارت نقد العقائد والمناهج المدرسية الجامدة، ليبنتس نقد المنهج التجريبي، كانط نقد ليبنتس وهيوم معًا وبيَّن أن النقد هو الطريق الوحيد الباقي للفلسفة، هيجل نقد كانط، وماركس نقد هيجل... إلخ) فإنهم لم يتوقفوا عن نقد الواقع المحيط بهم حسب طاقتهم وقدرتهم على الرؤية، وبصورة مباشرة أو غير مباشرة.

إن روح الفلسفة وصميم عملـها يفترض أن كل القيم والمفاهيم معرضة من حيث المبدأ للنقد. ولا ينصرف هذا فحسب إلى نقد الفلاسفة بعضهم لبعض بصورة لم تتوقف ولا يمكن تصور توقفها، ولا إلى نقد المصطلحات والمعاني والتصورات التي لا تستغني عن استخدامها، وإنما يصدق أيضًا

على الظواهر والمشكلات التي نصادفها في حياتنا اليومية، ونتصور أنها أتفه من أن تستحق النقد والتحليل الفلسفي. لقد علمنا فلاسفة التحليل والوجود والظاهراتية وفلاسفة الاجتماع المعاصرون أن "كل شيء" يمكن أن يكون موضع إشكال في نظر الفلسفة، وأن عددًا لا حصر لـه من مواقف السلوك والكلام والمعرفة والشعور والتقييم والتعامل مع الآخرين.. إلخ يمكن أن تكون موضوعات للنظر والتحليل، أي يمكن أن تكون موضع نقد. صحيح أن الكاتب والصحفي والمربي والرسام الساخر والسينمائي والإذاعي والقرّاء والناس العاديين يمكن أن يتناولوا هذه الموضوعات نفسها بالنقد. ولكن تناول الفيلسوف لـها يختلف عنهم، فهو يتعمقها من حيث الحقيقة والماهية، ويربطها بتراث الفلسفة وأدواتها من ناحية، وبنتائج العلوم الجزئية من ناحية أخرى، وينظر إليها من حيث دلالتها على أحوال ومواقف أساسية في وجود الإنسان وبحثه عن معنى حياته وحياة الآخرين، وعلاقته بالعالَم والوجود والتاريخ.

إن مهمة الفيلسوف في أيامنا هذه، هي أن يتبين أن الأفكار والمفاهيم الرئيسية في الفلسفة إنما تتصل بالمشكلات الواقعية التي يواجهها الإنسان في حياته، لأنه إذا انصرف الفيلسوف عن الواقع انصرف الواقع عنه، وإذا أدار ظهره للأمور اليومية والعينية والمعتادة أدارت ظهورها لـه. وإذا لم تتجمع المشكلات الفلسفية التقليدية حول مشكلات حقيقية تهمنا في حياتنا الراهنة فقدت حياتها، وأصبحت تماثيل فارغة أو تحفًا عتيقة لا تهتم بها إلا عناكب النسيان. كل هذا يقتضي من الفيلسوف الاقتصاد في إغراق الناس في التحليلات والتفصيلات والتفريعات والمناقشات، كما يفرض عليه الاختيار فيما يتناولـه: فمشكلات الإنسان، والحرية، والديمقراطية، وعلاقة الفرد بالدولة، والحياة والتاريخ والتعريف بتيارات التفكير المعاصرة قد تكون - في لحظتنا الزمنية الحاضرة،

وموقفنا الاجتماعي وسط أشواك التخلف الرهيب في كل شيء - أولى من مشكلات متخصصة أخرى أشد بعدًا وتجريدًا. وليس هذا تنازلاً من الفيلسوف، وإنما هو ضرورة تحتمها وتسوِّغها طبيعة الفلسفة نفسها. فليس "لمقال" الفيلسوف من سبب يبرره إلا إذا اتجه إلى غير الفيلسوف. ولن يحقق وظيفته حتى يكون مقالاً واضحًا، وتكون لديه القدرة على توضيح تصور الإنسان عن ذاته والذوات الأخرى التي يشاركها الحياة، ويتحمل المسئولية عنها.

إن تاريخ الفلسفة نفسه يشهد بأن مذاهب الفلاسفة متصلة بالواقع، وأنها يمكن أن تتحول إلى قوى تاريخية فعَّالة. فأفلاطون كتب "الجمهورية" على أمل إصلاح المجتمع الإغريقي، و"العقد الاجتماعي" لجان جاك روسو - فى رأي الكثيرين - هو الذي صنع الثورة الفرنسية، وديكارت كتب بالفرنسية - التي كانت في عصره لغة شعبية - كي يفهمه الناس. وباختصار يمكننا القول إن كبار الفلاسفة أرادوا دائمًا أن يقولوا شيئًا عن الواقع، ويؤثروا على الناس بكلمات معقولة ومحسوسة. وليست رسالة الفلسفة الباقية في بناء معرفة "سرية" أو مجردة، بل في التغلغل في حياة البشر، وتكوين أحكامهم وتوضيح قراراتهم. وإذا كان تاريخ الفلسفة هو رصيد المشكلات الحاضرة أبدًا، فهو كذلك مجموع الحلول الممكنة لـها في كل عصر وعند كل مفكر.

الفلسفة تبدأ بالدهشة:

إن الفلسفة تبدأ بالدهشة كما قال أفلاطون وأرسطو، وهي قادرة بذلك أن تجعلنا نتخيل كل شيء مختلفاً عما هو عليه. فنرى المألوف كما لو كان غريباً والغريب كما لو كان مألوفاً. والدهشة هي نوع من اليقظة. واليقظة هي أهم ما يميز الإنسان المفكر أياً كان: سواء كان فيلسوفاً أو فناناً أو أديباً

أو عالماً. إن الرسول يقول: "الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا". وهذا حق، لأن الناس في هذه الحياة الدنيا نيام، والموت وحده هو الذي يوقظهم من غفوتهم، ويؤدي إلى صحوتهم في الحياة الآخرة، لكن الناس قبل الموت في هذه الحياة الدنيا نفسها ينتبهون انتباهة أخرى أو انتباهات، ومصدر هذه الانتباهة أو الانتباهات هو الدهشة، بحيث نستطيع أن نقول كذلك: "الناس نيام فإذا دهشوا انتبهوا".

ملايين الناس تمر بآلاف المناظر والأحداث والمواقف كل يوم، ولا يستوقفهم منها شيء، وكأنها لا تعنيهم. والفنان أو الأديب هو وحده الذي تستوقفه بعض هذه المواقف والمناظر، فتثير دهشته، وتوقظه وتهزه، ويجد فيها ما لا يجده غيره من الناس، فينفعل بهذا المنظر أو ذاك، بهذا الموقف أو ذاك انفعالاً لا يملك معه أن يظل يرقبه "من الخارج" أو يقف منه موقف المتفرج، بل يسعى إلى أن يعيش في داخلـه ويمتزج به في كيانه. والفنان عندما يستوقفه هذا المنظر أو الموقف، يسعى دائماً إلى أن يعبر عن تجربته الفنية في قصيدة أو قصة أو لوحة تتوافر فيها الصورة الفنية، ويعرضها علينا فيثير اعجابنا. والفنان في هذا إنما هو يعيد خلق الشيء أو الموقف أو المنظر من جديد ويقدم لنا انتاجه فنراه، وكأننا لم نره من قبل، كأننا نراه للمرة الأولى. لماذا؟ لأن الفنان قد دهش بما لم ندهش به، واستوقفه ما لم يستوقفنا. فالفنان خالق لأنه يمسح بيده على وجه الكون، فيراه كالمرآة المجلوة، تعكس إلينا نحن ما رآه هو فيها. وهو خالق لأنه يدهش أمام بعض عناصر الكون، فيختارها، وينجح في إثارة دهشتنا وإعجابنا بهذا الذي لم نلتفت إليه من قبل، مع أننا نكون قد مررنا به آلاف المرات.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن تاريخ العلم كلـه يشهد بأنه تاريخ للدهشة، فالاكتشافات العلمية كانت ولا يزال الباعث عليها هو الدهشـة، "أرشميدس" Archimedes (٢٨٧ - ٢١٢ ق.م) يكتشف

يوماً، وهو في الحمام، أن أعضاءه الغائرة في الحوض الذي يستحم فيه أخف وزناً من أعضاءه غير الغائرة، فيدهش لـهذه الظاهرة، ويقدم لنا قانون الأجسام الطافية[1]. "نيوتن"I Newton. (١٦٤٢ - ١٧٢٧) يرى التفاحة تسقط من الشجرة على الأرض، فتثير انتباهه هذه الظاهرة التي رآها ملايين البشر ولم تستوقفهم، أعني لم يدهشوا لـها. فيكشف لنا عن قانون الجاذبية الأرضية.

وإذا كانت الدهشة هي عماد العلم والفن، فهي أيضاً عماد التفلسف. غير أن دهشة الفيلسوف هي من طراز فريد، تختلف به عن دهشة كل من الفنان والعالِم. فدهشة الفنان أو العالِم تبدأ أمام ظاهرة جزئية أو منظر خاص أو موقف معين. أما الفيلسوف فلما كانت نقطة البدء في دراسته أعم بطبيعتها من نقطة بدء العالِم والفنان، فلابد أن يكون موضوعها أكثر كلية وعمومية من موضوع الدهشة العلمية أو الفنية، فالموضوع الذي يدهش أمامه الفيلسوف ليس هذا المنظر أو ذاك أو هذه الظاهرة أو تلك، بل الحياة والوجود كلـه، وخالق هذا الكون، والإنسان ككل، وقيمة الوجود الإنساني بعامة، وعلاقة الإنسان أو عقلـه بالكون حولـه وكيفية إدراكه لـه. ومجموعة المثل العليا التي يترسمها الناس في حياتهم... إلخ.

إن الدهشة هي تساؤل دائم، فالإنسان كما يقول "شوبنهور" Schopenhauer Arthur (١٧٨٨ - ١٨٦٠) يتساءل دائماً عن المبدأ الأول - وعن المصير: من أين أتينا؟ ولماذا أتينا؟ وكيف ينتهي أجلنا؟ وإلى أين نذهب؟ ولماذا تنتهي الحياة على صورة الموت؟ وما هي حقيقة

---

(١) ينص قانون الأجسام الطافية عند أرشميدس على أنه:
"إذا غُمِرَ جسم في سائل لقى من السائل دفعًا إلى أعلى يعادل وزن السائل الذي يزيحه الجسم".

الموت؟ وهل الخلود حقيقة واقعة أم أنه وهم فارغ، وإن حياتنا تنتهي إلى الأبد بالموت؟ وما هي الحقيقة؟ وما هو الخطأ؟ وما هو اليقين؟ ولماذا وُجِدَ الشر؟ وما هو معنى القيم؟ وما مصير الإنسانية بأسرها؟ وأيضاً ما مصير هذا العالَم؟ ثم كيف نتصور وجود خالق لـهذا العالَم؟ وما علاقتنا به وعلاقته بنا؟ ... إلى آخر تلك التساؤلات العديدة التي اعتدنا أن نثيرها بمجرد أن ننفض عنا غبار الحياة العملية الجارية، بما فيها من تقاليد متوارثة وعادات متأصلة وأفكار مسبقة.

السؤال الفلسفي إذن يتجه إلى الأشياء التي تقع أمام أعيننا كل يوم، ولكن هذه الأشياء تشف أمام السائل، تفقد كثافتها وبداهتها المعهودة، تكشف عن وجهها العميق الذي لم نألفه من قبل. في كل يوم نقول: هذا صديقي، هذا بيتي، هذه زوجتي، وكأنما "نملك" هذا كلـه. وفجأة يقفز إلى ذهننا سؤال فنتوقف: هل نملك هذا كلـه؟ هل يمكن حقاً أن نملك؟ ما معنى "الملك" على الإطلاق؟ عندئذ نتفلسف، فنبتعد ونقترب، لا عن الأشياء المعتادة في حياتنا اليومية، بل عن تفسيراتها وقيمها المألوفة. ونحن لا نفعل هذا لكي نشذ عن الآخرين، أو لكي يقال إننا نفكر بخلاف بقية الناس، بل لأن وجهاً جديداً للأشياء قد ظهر أمامنا فجأة، وجهاً مختلفاً عن ذلك الذي تعوّدنا عليه وسلّمنا به في لقائنا معه كل يوم. هذه التجربة الباطنة هي التي اتُفِقَ على أنها أصل التفلسف. إنها تجربة الدهشة.

الجدير بالتنويه أن الدهشة ليست مجرد بداية أو تمهيد سابق على فعل التفلسف، بحيث يمكن أن تزول بعد فترة قصيرة أو طويلة. وإنما هي مبدأ التفلسف وجوهره الثابت وقوته المحركة، ولوزالت عنه لتوقف التفلسف نفسه.

والإنسان المندهش لا يعرف السبب الخفي وراء ما يُدْهِشَه، لأن الذي

يعرف لا يندهش، وهو كذلك لا يفتقر إلى المعرفة وحسب، بل هو مثل "سقراط": يعرف أيضاً أنه لا يعرف. ومع ذلك فهو لا ييأس ولا ينفض يديه، وإنما يمضي سائراً على الطريق، قد تخرسه الدهشة لحظة، لكن لا يلبث أن يصحو ويواصل سيره، يدفعه الشوق إلى المعرفة القصوى. فنحن دائماً "على الطريق"، لم نوجد بعد - كما قال باسكال Pascal (١٦٢٣ - ١٦٦٢) - ولكن نأمل أن نوجد. ولـهذا فإن اللـه لا يندهش، لأنه لا يفتقر إلى علم الوجود، والحيوان لا يندهش، لأن نفسه الحسية لا يقلقها السعي إلى معرفة الأسباب.

وظيفتان للفلسفة: التحليل والتركيب:

يمكننا القول إن للفلسفة وظيفتين أساسيتين هما: التحليل والتركيب، وهما نمطان متميزان من النشاط الفكري يزاولـهما الفلاسفة من حيث هم جماعة، وخير ما يوضح ذلك ما نلاحظه من أنه كان للفلاسفة على الدوام مقصدان أساسيان هما: بناء أنساق من الميتافيزيقا والمنطق والأخلاق (وهذا تركيب) وتوضيح أفكار هامة (وهذا تحليل). ومن الملاحظ أن ما هو تركيب من وجهة نظر معينة هو تحليل من وجهة نظر أخرى، فجمهورية أفلاطون على سبيل المثال تعد بناء في نطاق الفكر لمجتمع عادل كامل في عدالته، أو هي قد تعد تحليلاً لفكرة المجتمع العادل. ولذا يمكن القول بأن التقابل بين التحليل والتركيب هو تقابل صوري لأنهما متكاملان يتمم أحدهما الآخر عملياً.

والتحليل كمنهج عام يراد به تقسيم الكلي إلى أجزائه، ورد الشيء إلى عناصره المكونة لـه. وهو لا يقتصر على الفلسفة وحدها، بل نجده متمثلاً في أكثر من مجال فكري، فهناك التحليل الرياضي والمنطقي، والتحليل النفسي، والتحليل الطبيعي ويستعمل أصلاً في الكيمياء. ولذا فالتحليل

يختلف تبعاً لطبيعة الموضوع أو المركب الذي نحلله، فهو قد يكون مادياً مثل التحليل الكيميائي، وقد يكون عقلياً مثل تعريفنا أو تحليلنا لفكرة ما أو لمفهوم عقلي معين.

إن كل بحث يتضمن "مشكلة" أو "معضلة"، وهي عبارة عن مسائل مركبة يُطلَب تفسيرها أو حلها. ومن أجل ذلك يجب علينا أن نقسّم تلك "المشكلة" أقساماً كثيرة بقدر ما يلزم لإزالة كل غموض في معناها، وبعبارة أخرى ينبغي أن نقسّم المشكلة المعقدة إلى أبسط منها: وهذه بدورها إلى أبسط منها، حتى نصل إلى المعاني البسيطة كل البساطة بحيث لا تقبل القسمة، وعندئذ يلزمنا أن نعالج، على حدة، كل مسألة من تلك المسائل الجديدة وقد أصبحت أوضح وأبسط.

وكل "مشكلة" تشتمل على "مجهول" - وهو عامل لا نعرف كنهه في البداية (وإلاّ لما كانت هناك مشكلة) - وسبيلنا للكشف هو أن نحدد علاقته بالعوامل الأخرى المعلومة لنا من قبل. إن عملية الانتقال من المركب إلى البسيط، من الكلي إلى الأجزاء، يطلق عليها اسم "التحليل" analysis. والتحليل كمصطلح فلسفي، يُطلق على نهج معرفي أو عملية معرفية تبدأ من المعطى (الفعلي أو الحسي) لتصل إلى أجزائه المكونة أو عناصره أو أسبابه وشروطه، حسب اختلاف الموضوع أو المذهب الفلسفي.

ويربط بعض الباحثين بين التحليل والنقد، فنجد "هنتر ميد" Hunter Mead مثلاً يقول بأن "أول نشاط فلسفي رئيسي هو التحليل أو النقد". وفي هذا الدور يقوم المفكر بتحليل ما يمكن تسميته بأدواتنا العقلية: فيدرس طبيعة الفكر، وقوانين المنطق والاتساق بين الأفكار، والعلاقات بين أفكارنا والواقع، كما يقوم بتحليل طبيعة الحقيقة، ومدى صلاحية مختلف المناهج التي نستخدمها في توصلنا إلى "الحقيقة"

أو "المعرفة" (وهذا الموضوع الأخير ربما كان أهم الجميع). فهو يحلل مناهج العلم والدين والفن والحدس والموقف الطبيعي، ويبدي اهتماماً كبيراً بأية وسيلة يستخدمها الناس لاكتساب المعرفة أو تنظيم تجربتهم، إذ إن الفيلسوف ربما كان أكثر الناس اهتماماً بالبحث عن أفضل الطرق للوصول إلى اليقين. ومن بين الأعمال التي يهتم بها، اختبار المناهج العقلية في جميع الميادين لكي يرى ماذا يمكنه أن يتعلم منها، ولكنه أكثر اهتماماً بتقويم هذه المناهج لذاتها. وهنا تقوم الفلسفة بدور الناقد الأعلى، إذ إنها تقوم باختبار دقيق لما تدعيه مختلف الفروع الأخرى من معرفة أو حقيقة. وذلك على أساس المناهج المستخدمة فيها واتساق النتائج التي تصل إليها، والعلاقة بين هذه النتائج وبين الأوجه الأخرى للتجربة البشرية.

وعلى الرغم من أن الفيلسوف الألمانى "كانط" Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤) كان أول من استخدم لفظتي "تحليلي" analytic و"تركيبى" synthetic حين عرّف الحكم التحليلي بأنه ذلك الحكم الذى تكون فيه فكرة المحمول متضمنة بالفعل في فكرة الموضوع، وأنها بناءً على ذلك لا تضيف شيئاً جديداً إليها، فإن عملية التحليل كمنهج للتفكير كانت مستعملة منذ القدم. فالمنهج الجدلي عند سقراط وأفلاطون لم يكن سوى تحليل لأفكار معينة بقصد الوقوف على المفهوم الأساسي الذي تشير إليه هذه الأفكار، مثل فكرة العدالة وفكرة الفضيلة وفكرة التقوى.. وغيرها، كما اتُخِذَ التحليل كمنهج في الرياضيات اليونانية، إلا أن وظيفة التحليل في الفلسفة الحديثة تغيرت تبعاً للغرض الذي استُخْدِمَ من أجلـه، فبعد أن كان التحليل لتوضيح الأفكار، كما كان الحال بالنسبة لسقراط عن طريق السير الراجع من الأمثلة الجزئية إلى ما وراءها من مبادئ عامة، أو عن طريق الحفر في السلوك الجزئي، بغرض استخراج المبدأ الكامن فيه،

كما يحفر النحات قطعة من الرخام ليستخرج منها تمثالاً معيناً ؛ أصبح التحليل في الفلسفة الحديثة على يد "ديكارت" Descartes (١٥٩٦ - ١٦٥٠) و"ليبنتس" Leibniz (١٦٤٦ - ١٧١٦) تحليلاً للوجود، وعلى يد "جون لوك" Joun Locke (١٦٣٢ - ١٧٠٤) و "ديفيد هيوم" David Hume (١٧١١ - ١٧٧٦) تحليلا للمعرفة، ليردوها إلى وحداتها الأولية، بغض النظر عن وحدات التحليل بالنسبة لـهم، لأن الشيء الذي يجمعهم جميعاً هو تحليل المركب إلى عناصره الأولية أو البسيطة. وأصبح يُنْظَر إلى التحليل في الفلسفة كجزء من عمل الفيلسوف من حيث إنه العملية التي تقرر بوضوح وصراحة، ما هو متضمن من قبل في أفكارنا مهما كان مختفياً أو محتجباً.

ومنذ بداية القرن العشرين ذهب كثير من الفلاسفة إلى أن التحليل هو كل عمل الفلسفة أو هو الفلسفة بأكملـها، من حيث إن الفلسفة لا تتكون على النحو نفسه الذي تتكون عليه العلوم الأخرى، إذ هي لا تقوم على أساس محاولة توسيع معرفتنا، بل على أساس نوع آخر من النشاط يوضح ما نعرفه فعلاً من قبل، وذلك بحل المشكلات التي لا تنتج عن جهلنا بالواقع نفسه بقدر ما تنتج عن الخلط العقلي وسوء الفهم. ولم يكن ذلك الخلط ناشئاً إلا عن سوء استخدامنا للإطارات التي تصب فيها أفكارنا ومعارفنا، وهى اللغة. ولذا أصبح تحليل اللغة هو العمل الأساسي للفلسفة، لا من حيث هيمجرد ألفاظ، بل من حيث ما تشير إليه من أفكار ومعرفة، وبخاصة تلك المتعلقة بالعلوم. وخير من يمثل هذا الاتجاه الجديد هم فلاسفة الوضعية المنطقية و"رسل" و"مور" و "فتجنشتين" و"كارناب" وغيرهم ممن حاولوا أن يقوموا بمراجعة المدرَكات العقلية من حيث هي "إعادة تخطيط لخريطة الفكر".

أما المهمة الرئيسية الأخرى، أو الوظيفة الثانية للفلسفة فهي التركيب

Synthesis. فلكي نكون على ثقة من أننا لم نغفل شيئاً في الطريق الذي سلكناه من المعقد إلى البسيط، ومن الصعب إلى السهل، يجب أن نعود فنسلك الطريق في الاتجاه المقابل، فنسير من البسيط إلى المعقد. متتبعين ترتيباً منطقياً، ومبيّنين في كل خطوة نخطوها أن الأكثر تعقيداً مترتب مباشرة على الأكثر بساطة: وتلك هي مهمة التركيب أو التأليف. فإجراء التركيب هو بمثابة اختبار عكسي، وهو اختبار لازم ليدلنا على مبلغ الصحة في التحليل الذي أجريناه.

ونستطيع أن نقول إن الوظيفة التحليلية للفلسفة ربما كانت الأحدث عهداً، إذ بدأت تظهر على نحو متزايد في الفلسفة المعاصرة. وهناك من الفلاسفة المعاصرين اليوم من يقصر وظيفة الفلسفة على التحليل، ويرفض هؤلاء الوظيفة التركيبية للفلسفة، لكن الواقع أن الوظيفة التركيبية هي في الوقت نفسه المهمة التقليدية الأقدم عهداً.

فما المقصود بالوظيفة التركيبية؟

المقصود بالوظيفة التركيبية هي أن الفلسفة تحاول إيجاد مركب لكل المعارف والتجارب الإنسانية الكلية، فإذا كانت العلوم الجزئية تقتطع شريحة من الكون لدراستها وتكتفي بذلك، فإن الفلسفة تحاول أن تقدم صورة شاملة للكون. ومن هنا ينصب الاهتمام على النتيجة المتوقعة لا على المناهج أو الأدوات المستخدمة. وفي هذا النشاط التركيبي يبحث الفيلسوف عن أشمل رأي ممكن بشأن طبيعة الواقع، ومعنى الحياة وهدفها، وأصل الوعي ومكانته ومصيره، وغير ذلك من الأسئلة الحدية القصوى. فهنا ينصب الاهتمام على "الاكتمال" أو "الشمول". والهدف هو تكوين نظرة إلى العالَم. أو صورة عن الكون لا تغفل من التجربة البشرية شيئاً يمكنه أن يجعل من هذا التدفق المستمر للتجربة كلاً منظماً له مغزاه.

ويحرص الفيلسوف الحديث عادةً على ألا يخلط بين هذا البحث عن نظرة شاملة إلى العالَم الحقيقي، وبين الاعتقاد الضمني بأن أي مركب متكامل يصوغه للتاريخ والتجربة البشرية هو مركب نهائي. إذ يبدو من المؤكد أنه مادام الجنس البشري مستمراً، فسوف تظهر خبرات وتجارب جديدة تحتاج إلى مركبات أحدث وأوفى. وعلى كل جيل أن يعيد تقويم وتفسير الخبرة المتراكمة للجنس البشري كلـه، وذلك على الأقل لأن مجموع التجربة البشرية قد زاد منذ الانتهاء من أي مركب سابق. فليست هناك صيغة فلسفية، مهما يكن شمولـها، تستطيع أن تصمد طويلاً بوصفها الكلمة الأخيرة. فقد تظل هذه الصيغة باقية بضعة أجيال، على الرغم من أن ظروف المدنية الحديثة لا تتيح مثل هذا العمر الطويل نسبياً إلا للقلة القليلة جداً. ومن هنا يبدو أن الفيلسوف، شأنه شأن أي مشتغل آخر بالأعمال العقلية، لديه عمل دائم لا ينتهي.

التركيب إذن كمنهج هو سير الذهن من المعاني والقضايا البسيطة أو اليقينية إلى معان وقضايا أكثر تعقيداً أو تلزم عنها بالضرورة. أو هو بصفة عامة، الصعود من التفاصيل إلى المجموع. وهو بهذا المعنى يقابل التحليل الذي يعني الـهبوط من الكلي إلى الأجزاء. والتحليل والتركيب يؤلفان، بهذا المعنى، التحليل البرهاني، ولذا أمكن لـهيجل أن يعتبر منهج الفلسفة الخاص تحليلياً وتركيبياً معاً، في رد واضح على الفلاسفة السابقين اعتباراً من ديكارت.

وعلى وجه الإجمال يمكننا أن نقول الآتي:

١- إننا حين نصف هذا الفيلسوف بأنه تحليلي، وذلك الفيلسوف بأنه تركيبي، يجب أن نلاحظ أنه يندر جداً أن نجد الفيلسوف الواحد قد انصرف إلى التحليل وحده في كل فلسفته أو إلى التركيب وحده. بل إننا

نطلق عليه هذه الصفة أو تلك حسبما يكون الطابع الذي يغلب على عملـه - سواء كان تحليلياً أو تركيبياً - وخير مثال على ذلك ديكارت الذي جعل التركيب والتحليل خطوتين هامتين في منهجه الفلسفي.

وبصفة عامة يكون الفيلسوف تحليلياً إذا ما جعل مهمته استخراج أو استنتاج النتائج مما يتصدى لتحليله سواء كان هذا "شيئاً" أو "عبارة لغوية". فإذا لم يكتف بمجرد تفتيت ما يتناولـه، بل نراه يضيف من عنده أحكاماً عن الوجود - كلـه أو بعضه - اعتبر فيلسوفاً تركيبياً. فهيوم مثلاً يُعَد فيلسوفاً تحليلياً، لأنه يحلل الفكر إلى عناصره الأولية لينتهي إلى أن تلك العناصر الأولية إما انطباعات أو أفكار (والفكرة بالنسبة لـهيوم انطباع حسي غاب مؤثره وبقي في الذهن صورة تتفاوت درجة وضوحها ونصوعها). بينما كان أفلاطون فيلسوفاً تركيبياً حين افترض أحكاماً إيجابية يصف بها الوجود، كأن يقول إن هناك عالماً عقلياً قوامه أفكار إلى جانب هذا العالَم المحسوس الذي نعيش فيه والذي قوامُه أفراد جزئية.

والفيلسوف التحليلي يبدأ بتحليل موضوع المشكلة كالطبيعة أو الإنسان أو اللغة - مثلاً - ثم يحاول رده إلى وحدته الأولية التي يتركب منها، والتي لا يمكن بدورها أن تنحل إلى ما هو أبسط منها، كما فعل "رسل" حين حلل الطبيعة إلى وحدات أولية هي الحوادث events وحللـها ليبنتس إلى الذرات الروحية "المونادات" Monades، أو كما فعل لوك وهيوم بردهما المعرفة الإنسانية إلى مجموعة من الانطباعات الحسية، أو كما حلل "رسل" اللغة إلى قضايا أولية.

٢- إنه من الملاحظ أن أياً من صفتي التحليل والتركيب قد لا تسود أعمال فيلسوف معين فقط بحيث يتصف بهذه الصفة أو تلك - بل إنها قد تسود أحياناً عصراً بأكملـه كعصرنا هذا - كما قد يسود التركيب عصراً

بأكملـه، كما كانت الحال في فلسفة العصور الوسطى، أو في الفلسفة الأوروبية في القرنين السابع عشر والثامن عشر (ما عدا إنجلترا)، كما أن نزعة التحليل قد تكون هي النزعة السائدة في بلد ما كإنجلترا مثلاً، بينما نرى أن التركيب هو النزعة السائدة في بلد آخر كألمانيا مثلاً.

٣- إنه على الرغم من ارتباط التحليل بالنزعة التجريبية في أغلب الأحوال (كما هو واضح بالنسبة لأغلب الفلاسفة الإنجليز مثل لوك وهيوم وجون ستيوات مل وبرتراند رسل وغيرهم من الذين يتميزون أساساً بطابعين هما التحليل من ناحية والنزعة التجريبية من ناحية أخرى، بحيث نراهم دائماً ينتهون بتحليلـهم إلى أن العناصر الأولية هي الإحساسات البسيطة التي تتأثر بالحواس)، وعلى الرغم من ارتباط التركيب بالنزعة العقلية أيضاً في أغلب الأحوال (كما هو واضح بالنسبة لفلاسفة فرنسا وألمانيا بصفة خاصة مثل ديكارت وإسبينوزا وهيجل وغيرهم من الذين يتميزون أساساً بطابعين آخرين هما التركيب من ناحية والنزعة العقلية من ناحية أخرى، بحيث نراهم يقيمون مبدأ يبنون عليه بناءً متسقاً مع ذلك المبدأ لأنه مستنبط منه)، فإن ذلك لا يعني بالضرورة أن يكون الفيلسوف التحليلى تجريبياً، ولا أن يكون الفيلسوف التجريبي تحليلياً، أو أن يكون الفيلسوف العقلي تركيبياً أو يكون الفيلسوف التركيبي عقليـاً.

فالطبائع البسيطة natures simples التي ذهب إليها ديكارت، وهي الخواص الطبيعية المجردة التي تُدْرَك بالذهن لبساطتها إدراكاً مباشراً كالامتداد والوجود والوحدة والحركة والشكل والزمان والمكان، ليست سوى نتيجة تحليل، وإن كانت هي نفسها موضوعات لحدس عقلى، وليست بالموضوعات الحسية التي تتأثر بها الحواس.

وكذلك الحال بالنسبة للذرات الروحية (المونادات) - التي أخذ بها

ليبنتس - هي أيضاً نتيجة تحليل لكنها ليست مما تدركه الحواس.

وإذن فهناك عمليات فلسفية تحليلية لم تقتض أن يكون القائم بها من الفلاسفة التجريبيين الذين يردون الأمر كلـه إلى الحواس وادراكاتها.

كما أن العكس قد يكون صحيحاً كذلك، إذ قد يكون الفيلسوف تجريبياً دون أن يكون فيلسوفاً تحليلياً - مثل الفيلسوف الإنجليزي الحديث صمويل الكسندر S. Alexander (١٨٥٩ - ١٩٣٩) في كتابه "المكان والزمان والألوهية" Space Time and Deity، فهو رغم نزعته التجريبية - على عادة الفلاسفة الإنجليز - ورغم اعتماده على الحواس مصدراً للمعرفة، فإنه يبني منها بناءً فلسفياً شبيهاً بالأنساق التي يقيمها الفلاسفة العقليون. ولـهذا فهو فيلسوف تجريبي وتركيبي في الوقت نفسه، كما أنه يعتقد أن الفلسفة لا تختلف عن العلم إلا في كونها تبحث في مشكلات أعم من مشكلات العلم، ولكنهما معاً (أي الفلسفة والعلم) يدوران حول موضوعات بعينها.

أعداء الفلسفة واعتراضاتهم:

ذكرنا من قبل إن الفلسفة - أكثر من غيرها من فروع المعرفة البشرية - دائماً ما تتعرض للشك في قيمتها وجدواها، فأعداء الفلسفة برعوا في تنظيم صفوفهم، وهم لم يبلغوا من كثرة العدد ما بلغوا في أيامنا هذه. والمسئول عن ذلك، إلى حد ما، ما حققه العلم من انتصارات حاسمة. وقد وصل العداء للفلسفة إلى حد وصف الفيلسوف في تأملاته الغامضة المفتقرة إلى اليقين في أعماق طبيعة الأشياء وعللـها، بأنه أشبه "برجل أعمى يبحث في غرفة مظلمة عن قطة سوداء لا وجود لـها" . ولذا نجد لزاماً علينا أن نعرض لبعض تلك الاعتراضات التي وُجِهَت إلى الفلسفة والرد عليها، وتقديم بعض التعريفات غير الدقيقة وغير

الصحيحة. ومن خلال هذا المنهج السلبي سنحاول الاقتراب من بعض التعريفات الصحيحة للفلسفة.

ولنبدأ بالاعتراض الأول القائل بأنه في الوقت الذي يحقق العلم تقدماً مطرداً، ويفضي إلى تطبيقات ذات نفع بالغ، لم تسجل الفلسفة تقدماً ما، وليس لـها تطبيقات عملية.

إن هذا الاعتراض لا يقوم على أساس عادل، ذلك لأن العلوم ذاتها هي فروع من شجرة الفلسفة. وبقدر ما نجيب على الأسئلة إجابة دقيقة، بقدر ما تُعد هذه الإجابات إجابات علمية. وإن ما يُطلق عليه الناس اليوم "فلسفة"، هو ما بقي من أسئلة ظلت دون إجابة. فالعلوم قد استقلت عن الفلسفة، غير أن ما يميز الفلسفة هو أنها أعم من هذه العلوم، فالفلسفة لا تستطيع أن تتبع التفاصيل المحتشدة في أي علم من العلوم الخاصة.

والآن يمكننا العودة إلى السؤال القائل: هل حدث تقدم في الفلسفة يشبه التقدم والتطور الذي تم في سائر العلوم؟ هل توصلنا إلى إجابات عن المسائل الفلسفية الكبرى أم لازلنا نقف في المكان عينه الذي تركنا فيه الفلاسفة السابقون؟

لا شك أن الفلسفة قد صقلت مفاهيمها ومناهجها وبلغت نتائج مأمونة لا يمكن التراجع عنها، وانتهت إلى وجهات نظر لم يعرف الأقدمون عنها شيئاً، وألقت أضواء جديدة على مشكلات قديمة، بل وصل بها الأمر في بعض الأحيان إلى رفض هذه المشكلات القديمة نفسها، والكشف عن أقنعتها اللغوية الكاذبة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه يمكننا القول إن كثيراً من التغيرات الأساسية في العلم كانت تتحقق دائماً بالتعمق بحثاً عن الأسس الفلسفية. فالتحول من النظام البطليموسي إلى النظام الكوبرنيقي، ومن الـهندسات الأقليدية إلى الـهندسات اللاأقليدية، ومن

ميكانيكا نيوتن إلى الميكانيكا النسبية وإلى المكان المنحني ذي الأبعاد الأربعة - كل هذه التغيرات كانت مدفوعة بالبحث الفلسفي المتعمق.

أما الاعتراض الثاني فيقول بأن الفلسفة قطعية (دوجماطيقية)[(١)*]، وتزعم أنها تقرر أحكامها في الأشياء على أساس العقل الخالص، على حين أن الطريقة الوحيدة المجدية للوصول إلى الحقيقة هي الاستعانة بالتجربة العملية.

وللرد على هذا الاعتراض نقول بأن الفلسفة ليست في حاجة لأن تكون قطعية، صحيح أن بعض المذاهب الفلسفية كان يغلب عليها الطابع القطعي (الدوجماطيقى). فقد استهدف عدد كبير من الفلاسفة وضع مذاهب مغلقة، بُنِيَتْ بناءً أولياً، تدعى العصمة، وهي إما أن تُقْبَل أو تُرْفَض ككل. في حين أن العلم لا يستخدم إلا الفروض، ويسعى دائماً لتحقيقها بالتجربة والملاحظة، ومن ثمَّ يفتح الطريق إلى التصحيح المتصل، والنمو المطرد.

وقد زادت في أيامنا هذه ورطة الدوجماطيقيين الذين يدعون الكمال لمذاهبهم، فلم يعودوا يجدون آذاناً صاغية لـهم في الأوساط المثقفة. ولما كان الفلاسفة هم وحدهم الذين يفكرون في الأشياء بطريقة عقلية، فإنهم يستطيعون أن يستخدموا أي منهج، أياً كان، بحرية. ويجب على الفلسفة أن تكمل العلوم وأن تدمج مناهجها. ويقول وليم جيمس William James (١٨٤٢ - ١٩١٠):

"ولا ندري لِمَ لا تنتصح الفلسفة بهذه السياسة وتنتهي إلى القضاء على كل دوجماطيقية قضاء نهائياً، وتغدو فلسفة فروض في طرائقها شأنها شأن العلوم التجريبية".

---

(١) انظر معنى "دوجماطيقية" في هامش صفحة ١١٧.

أما إذا انتقلنا إلى الاعتراض الثالث الذي يقول بأن الفلسفة منفصلة عن الحياة الواقعية وتحلق في عالَم بعيد من المجردات.

مرة أخرى إذا كان هذا الاعتراض يصدق على بعض المذاهب الفلسفية، فإنه لا يصدق على كل مذهب فلسفيٍ، فهناك مذاهب فلسفية كالفلسفة "البراجماتية" Pragmatism، مثلاً، وهي التي نشأت في أمريكا فى مطلع القرن العشرين على يد ثلاثة من أعلام المفكرين هم "تشارلز ساندر بيرس" Charles Sanders Peirce (١٨٣٩ ـ ١٩١٤) "ووليم جيمس" و"جون ديوي" John Dewey (١٨٥٩ ـ ١٩٥٢) اتفقوا جميعًا على أن صدق الفكرة معناه التحقق من منفعتها للإنسان. فقد نشر "بيرس" بحثًا بعنوان "كيف نوضح أفكارنا لأنفسنا" ذهب فيه إلى أن توضيح معنى الفكرة يكون بالقياس إلى آثارها العملية فـي حياة الإنسان، واعتبر الكلمات والعبارات التي تتألف منها خططًا للعمل Plans of action وكل فكرة لا تنتهي إلى سلوك عملي في دنيا الواقع هي فكرة باطلة ولا معنى لها.

وجاء وليم جيمس أكبر أعلام هذا الاتجاه فاعتبر الفكرة الصادقة هي التي تؤدى بنا إلى النجاح في الحياة، والمعتقد الصحيح هو الذي ينتهي إلى تحقيق أهداف معينة في دنيانا الحاضرة، ومن ثَمَّ فإن أفكارنا ومعتقداتنا لا تُطْلَب لذاتها وإنما تُلْتَمس كوسائل لتحقيق أغراض في دنيا الواقع. ومثل هذا يقال في الأخلاق، فالفعل الإنساني فاضل متى حقق نفعًا في حياة الإنسان... إلخ. وهكذا أصبح معيار الصواب والخطأ هو القيمة المنصرفة Cash Value في دنيا الواقع. ليس ثَمَّة حق في ذاته بصرف النظر عن ظروفه، إنه كالسلعة قيمتها تُقَدَّر بثمنها الذي يُدْفَع فيها فعلاً في السوق.

وجاء "جون ديوي" فصرح بأن الفكر ليس إلا وسيلة أو ذريعة لخدمة الحياة فيسمي مذهبه بمذهب "الذرائع" Instrumentalism. والمعتقد

صواب أو حق متى ترتبت عليه آثار عملية في حياتنا الواقعية.

وهكذا يتضح لنا مدى بطلان الزعم القائل بأن الفلسفة منفصلة عن الحياة، وبطلان القول بأن الفيسوف يستغرقه التأمل المجرد، لأننا إذا أردنا الإنصاف فينبغي أن نقول إن التأمل الذي يتخذ منه الفيلسوف منهجاً ليس تأملاً يدور فقط في حياته الباطنية الشعورية، بل قد يتأمل في الخارج ويتخذ من الحياة المادية الواقعية موضوعاً للتأمل.

بعض التعريفات الممكنة:

إذا شئنا تلخيصاً لبعض التعريفات المتباينة للفلسفة، كان في وسعنا أن نصف الفلسفة بأنها النشاط الذي يسعى فيه الناس إلى فهم طبيعة الكون، وطبيعة أنفسهم، والعلاقة بين هذين العنصرين الأساسيين في تجربتنا. وهكذا تكون الفلسفة بحثاً منظماً عن المعرفة، نقوم به عن طريق التفكير المنظم في كشوف العالِم، ونتائج المؤرخ، ورؤيا الفنان والشاعر والمتصوف، مع الجمع بين هذه كلها وبين تجربتنا اليومية الشخصية. وتقتضي هذه الأفكار المنظمة من جانبها تحليلاً دقيقاً لقدرة الذهن على اكتساب المعرفة، بحيث إن جزءاً أساسياً من النشاط الفلسفي يتألف من دراسة مصادر المعرفة البشرية ومناهجها وحدودها. ولما كانت المعرفة يتم توصيلها إلى الغير وتُسجل عادةً، فإن هذا بدوره قد يؤدي إلى تحليل لوسائل الإنسان في الاتصال بغيره، ولا سيما اللغة.

إننا عندما نتفلسف نحاول الإجابة عن الأسئلة التي تطرأ على أذهان الناس جميعاً في وقت ما، عن طبيعة الحياة ومعناها وقيمتها. وهكذا فإن موضوع الفلسفة هو طبيعة الوجود، وطبيعة التجربة، وأخيراً، العلاقة التي تربط بين الإنسان وذهنه وبين بقية الكون. فالسعي الفلسفي هو في أساسه سعي نحو معرفة شاملة عن طبيعة التجربة ومعناها وقيمتها.

ونود أن نختتم هذا الفصل بأحد التعريفات الـهامة للفلسفة، والذي قدمه الفيلسوف الإنجليزى المعاصر برتراند رسل Bertrand Russell (١٨٧٢ - ١٩٧٠)، فهو يقول:

"أحب أن أفهم الفلسفة على أنها وسط بين اللاهوت والعلم، فهي تشبه اللاهوت (الدين) في كونها مؤلفة من تأملات في موضوعات لم نبلغ فيها بعد علم اليقين، لكنها كذلك تشبه العلم في أنها تخاطب العقل البشري أكثر مما تستند إلى الإرغام، سواء كان ذلك الإرغام صادراً عن قوة التقاليد أو قوة الوحي".

والعلم - في رأي برتراند رسل - هو الذي يختص بالعلم اليقين، أما اللاهوت فاعتماده على صلابة الإيمان، ومجالـه هو الجوانب التي تجاوز حدود المعرفة اليقينية، على أنك واجد بين اللاهوت والعلم "منطقة حرة" هي الفلسفة، فتكاد معظم المسائل التي لا يستطيع العلم أن يجيب عنها، والتي تستثير اهتمام العقول المتأملة أكثر مما يستثيرها أي شيء آخر، أن تكون من ذلك النوع الذي لا يستطيع العلم أن يجيب عنه، على أن الإجابات التي أدلى بها رجال اللاهوت فيما مضى عن تلك المسائل، والتي كانت تبعث الرضى في النفوس، لم تعد تقنعنا كما أقنعت أسلافنا. ومن أمثلة هذه المسائل: ما يلي: أيكون العالَم منقسماً إلى عقل ومادة؟ وإن كان كذلك، فما العقل وما المادة؟ هل العقل تابع للمادة أم أنه ينفرد بقوى خاصة به؟ هل في الكون وحدة تربط أجزاءه وهدف ينشده؟ هل يتطور الكون ساعياً نحو غاية معينة؟ أحقاً هنالك في الطبيعة قوانين، أم أننا نؤمن بوجود القوانين في الطبيعة إرضاءً لرغبة فطرية في النظام؟ ترى هل يكون الإنسان، كما يراه عالِم الفلك، قطعة ضئيلة من الكربون المشوب مخلوطاً بماء، يزحف عاجزاً على كوكب صغير غير ذي خطر؟ أم يكون الإنسان كما رآه هاملت؟ أم لعلـه مزيج من الجانبين معاً؟ هل للعيش أسلوب شريف وأسلوب

وضيع، أم أن أساليب العيش كلـها عبث لا يختلف فيها أسلوب عن أسلوب؟ وإن كان هنالك أسلوب من العيش شريف، فما عناصره، وكيف لنا أن نحياه؟ هل لابد للخير أن يكون خالداً لكي يكون جديراً عندنا بالتقدير، أم الخير يقتضي منا السعي وراءه حتى إن كان الكون صائراً إلى فناء محتوم؟ هل ثمَّة ما يجوز تسميته بالحكمة، أما أن ما يبدو أمام أعيننا حكمة ما هو إلا حماقة تهذبت إلى الدرجة القصوى من التهذيب؟

هل عقلي الذي يفكر الآن ويتعجب ويدهش، ويتخيل ويتصور.. إلخ هو مجرد "مادة" أم خلايا في الدماغ أم مجموعة من الذرات؟ هل هو مجرد وظيفة من وظائف الجسم أم أنه شيء مختلف عن ذلك أتم الاختلاف؟ إني إنسان حي: فما معنى الحياة؟ وما الفارق بيني وبين الكائنات الحية الأخرى؟ إنني - بعد فترة زمنية معينة طالت أم قصرت - سوف أموت: فما معنى الموت؟ وكيف يكون مصيري بعد الموت؟ سأقوم غدًا بأعمال كثيرة، من هذه الأعمال ما هو خاطىء وما هو صواب، فما معنى الصواب والخطأ؟ وما معنى الخير والشر؟ إني أرى أناسًا من حولي يتصارعون في سبيل الحصول على المال والجاه والشهرة والمجد... إلخ، فهل هذه الأمور هي القيم الرفيعة والمثل العليا التي ينبغي عليَّ أن أسعى إلى تحقيقها؟ أم أن هناك قيمًا أخرى أسمى وأفضل كالمحبة والسلام والعدل والإخاء؟ أي هذه القيم أجدر بنا أن نسعى إليها؟

وهل معنى هذه الأسئلة أني قادر على طرح أي سؤال؟ وهل من الممكن أن أجد الإجابة عن كل سؤال أطرحه؟ هل من الممكن أن أعرف كل شيء، أم أن هناك حدودًا لمعرفتي؟ وما هي حدود هذه المعرفة؟

العالَم من حولي مليء بالموضوعات الجميلة سواء أكانت طبيعية أم فنية: فبعض المنازل والمناظر في مدينتي أو في مدن أخرى جميلة وبعضها

قبيح، فما الجمال وما القبح؟ وما هو ذلك الشيء الذي يثير متعتنا حين نستمع إلى قطعة موسيقية أو نقرأ قصيدة من الشعر أو ننظر إلى لوحة فنية؟ وما الذي نعجب به في المباني أو المتاحف أو المعابد والأماكن الأثرية؟ إني معجب بغروب الشمس ورؤية القمر وسط السحب، وبتناسق الزهور وجمال ألوانها، وبصوت خرير المياه، فهل كان ممكنًا أن تكون الطبيعة جميلة ما لم تكن هناك عين ترى، وأذن تسمع، وذهن يُقَدّر؟

تلك أسئلة لا نستطيع الجواب عنها في المعامل. وقد قدمت لنا مذاهب اللاهوت إجابات قطعت فيها برأي حاسم أكثر مما يجوز لإنسان أن يقطع ويحسم، فكان حسمها ذلك هو نفسه الذي حدا بالعقل الحديث أن ينظر إلى تلك الإجابات بعين الريبة، ومهمة الفلسفة هي دراسة هذه المسائل، إن لم نقل إن مهمتها هي الإجابة عنها.

من خلال تعريف الفلسفة بأنها "وسط بين اللاهوت والعلم"، وهو التعريف السابق الذي قدمه برتراند رسل يتضح أن الفلسفة هي من ناحية لـها علاقة بالعلم، ومن ناحية أخرى لـها علاقة باللاهوت. ولذا نرى لزاماً علينا أن نفرد فصلين لتناول هاتين العلاقتين: علاقة الفلسفة بالعلم - وهو موضوع الفصل التالي - وعلاقة الفلسفة بالدين، وهو موضوع الفصل الثالث من هذا الكتاب. ولنبدأ الآن بالحديث عن علاقة الفلسفة بالعلم.

الفصل الثاني

الفلسفة والعلم

معنى العلم

حيث إننا نعيش الآن في عصر التكنولوجيا، ولما كانت النتائج العملية للتطبيقات العلمية تتم الآن بصورة رائعة، لذا فإنه حين تُذْكَر أمامنا كلمة "علم" نميل - في أغلب الأحيان - إلى قصر هذه الكلمة على العلوم التطبيقية. غير أن هذا، في واقع الأمر، خطأً بالغ، لأن العلوم التطبيقية إنما تستند في الأساس إلى العلوم البحتة، والتي بدونها ما كان من الممكن أن تقوم العلوم التطبيقية. وإذا أردنا تعريف "التكنولوجيا"[١]، فإننا نقول: "إنها الأدوات أو الوسائل التي تُسْتَخدم لأغراض عملية تطبيقية، والتي يستعين بها الإنسان في عمله لإكمال قواه وقدراته، وتلبية تلك الاحتياجات التي تظهر في إطار ظروفه الاجتماعية ومرحلته التاريخية الخاصة". أما إذا نظرنا

(١) نظراً إلى التركيب اللفظي الخاص لكلمة "تكنولوجيا" "Technology"، الذي ينتهي نهاية تدل على "العلم"، كما هي الحال في السيكولوجيا أو الجيولوجيا، فإن البعض يفضلون استخدام لفظ "التكنولوجيا" بمعنى "علم" التطبيقات العملية، أي دراستها المنظمة، بينما التطبيقات نفسها هي "التقنية"، وهذا استخدام مشروع، ولكن الأكثر منه شيوعاً استخدام لفظ "التكنولوجيا" للتعبير عن عملية الإنتاج التقنية نفسها، بالإضافة إلى تعبيرها عن "العلم" الذي يدرس هذه العملية، وهو علم لم يظهر إلا حديثاً. (د. فؤاد زكريا، التفكير العلمي، هامش ص١٧٦).

إلى كلمة "علم" من حيث اشتقاقها اللغوي، فسنجد أنها ترجمة للكلمة الإنجليزية "Science" المشتقة من الكلمة اللاتينية Scire ومعناها "أن يعرف" to know.

وكلمة "العلم" في اللغة العربية تحمل معنيين مختلفين، الأول: معنى واسع يرادف "المعرفة"، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَقل رَّبِ زِدْنِي عِلْماً ﴾ (١٤ - طه)، أي زدني معرفةً، أيًا كان ميدان هذه المعرفة. ونحن نقول فى حياتنا اليومية: "لا علم لى بهذا الموضوع"، أي لا أعرف عنه شيئًا. والثاني: معنى ضيق هو الذي يرادف العلم التجريبي Science على نحو ما يتمثل في "علم الفيزياء" و"علم الكيمياء"... إلخ. وهو ضرب من المعرفة المنظمة التي تستهدف الكشف عن أسرار الظواهر الطبيعية، بالوصول إلى القوانين التي تتحكم في مسارها، ومن ثَمَّ تمكننا من السيطرة على الطبيعة لصالح الإنسان.

وعلى ذلك فالعلم بوجه عام هو المعرفة وإدراك الشيء على ما هو عليه، وبوجه خاص هو دراسة ذات موضوع محدد وطريقة ثابتة توصل إلى طائفة من المبادئ والقوانين، وينصب العلم علي القضايا الكلية والحقائق العامة المستمدة من الوقائع الجزئية. فالعلم إذا أُخِذَ بمعنى فضفاض، كان يدل على ما نعرفه، وعلى مجموع المعرفة البشرية بأسرها. غير أن تعريف العلم بأنه كل المعرفة لن يكون تعريفاً صالحاً، فمن الواضح أن هناك أنواعاً مختلفة من المعرفة. هذه الأنواع تختلف تبعاً لطريقة اكتساب المعرفة، وكذلك تبعاً لإطار التجربة التي تندرج فيه. فما نعرفه عن الفنون، والأدب، والقانون، والدين، والخبرة الفنية، يكون كل منه ذخيرة من المعلومات المستقلة المتفاوتة، غير أن هذه المعلومات لا صلة لها بما نُطلق عليه عادةً اسم العلم.

مفهوم المعرفة إذن ليس مرادفاً لمفهوم العلم. فالمعرفة أوسع حدوداً ومدلولاً، وأكثر شمولاً وامتداداً من العلم، والمعرفة في شمولها تتضمن معارف علمية ومعارف غير علمية. ولذا يمكن القول بأن كل علم معرفة، وليست كل معرفة علماً. وتقوم التفرقة بين النوعين على أساس قواعد المنهج وأساليب التفكير التي تتبع في تحصيل المعارف. فإذا أتبع الباحث قواعد المنهج العلمي في التعرف على الأشياء والكشف عن الظواهر، فإن المعرفة تصبح حينئذ معرفة علمية.

العلم - كما ذكرنا - هو أولاً معرفة، ولكن العرف جرى على إطلاقه على نوع خاص من المعرفة، هو النوع الذي يبحث عن القوانين العامة التي تربط بين مجموعة من الحقائق الخاصة. وبالتدريج قلّ النظر إلى العلم على أنه معرفة، وقوي النظر إليه من حيث هو قوة للتحكم في الطبيعة. وقد أدرك الإنسان منذ قديم الزمان ما للعلم من أهمية عظيمة في حياته، ولاحظ أنه لولاه لما استطاع أن يحيا على المستوى الحضاري الذي يبتغيه ويطمح إليه. وأثر العلم بارز في شتى نواحي الحياة الزراعية والصناعية وفي وسائل المواصلات والترفيه وما إلى ذلك. والواقع أن كل ما يتعلق بالحياة التي نعيشها قد تأثر بالعلم، ومن ثمّ يمكننا القول بأن "العلم نوعان: علم نظري يحاول تفسير الظواهر وبيان القوانين التي تحكمها كالفيزياء والرياضة، وعلم عملي يرمي إلى تطبيق القوانين النظرية على الوقائع والحالات الجزئية".

والعلم من حيث هو بحث نظري يتساوى مع غيره من المباحث الإنسانية الأخرى - كالفلسفة والفن وغيرهما - ولا يفوقها، أما إذا نظرنا إليه من حيث تطبيقاته العملية، فسنجد لـه أهمية اجتماعية كبرى، فهو من هذه الناحية قد جعل من الممكن - بل من الضروري - إيجاد صور جديدة للمجتمع البشري. وقد أحدث فعلاً تعديلات بعيدة الأثر في التنظيمات

الاقتصادية، وفي وظائف الدول، وقد أخذ يعدل في حياة الأسرة، ويكاد يكون من المقطوع به أنه سيتحقق ذلك في المستقبل القريب على نطاق أوسع بكثير مما كان حتى الآن.

إن كل تقدم أحرزته البشرية في القرون الأخيرة، إنما كان مرتبطاً - بطريقة مباشرة أو غير مباشرة - بالعلم. وإذا كان من المعترف به أن وجه الحياة على هذه الأرض قد تغير، خلال الأعوام المائة الأخيرة، بأكثر مما تغير خلال آلاف الأعوام السابقة، فإن الفضل الأكبر في ذلك إنما يرجع إلى المعرفة العلمية، ويرجع - قبل ذلك - إلى وجود شعوب تعترف بأهمية هذا اللون من المعرفة، وتقدم إليه كل ضروب التشجيع.

واليوم، لا يملك أي شعب يريد أن يجد لـه مكاناً على خريطة العالَم المعاصر إلا أن يحترم أسلوب التفكير العلمي ويأخذ به. فالعلم هو منهج في التفكير قبل أن يكون معامل وأنابيب وأجهزة. فالإنسان العادي، عندما يفكر في البحث العلمي، يتخيل معملاً يحتوي على كمية كبيرة من الأنابيب الزجاجية المعقدة، وعلى كثير من الأجهزة الغامضة الباهظة التكاليف، فيها كثير من المؤشرات والأزرار واللوحات المضيئة، ويقف العالِم وسط هذه الأجهزة والأنابيب بمعطفه الأبيض، ومعه (كما يجيء في أفلام السينما الأمريكية) مساعدة شقراء جميلة. فإذا حذفنا من هذه الصورة المعدات الفنية، والمعطف الأبيض، والمساعدة الحسناء، فلن يتبقى إلا الرجل والتجربة، ففي الإنسان والتجربة نجد مفتاح المنهج العلمي.

العلم إذن ليس مقصوراً على المعامل والأنابيب، بل هو أى تفكير منظم يستمد الحقائق من المشاهدة الدقيقة والتجربة ثم يرتبها ويربطها في نسق يضمها معاً فيفسرها. كما أن التفكير العلمي ليس حشد المعلومات العلمية

أو معرفة طرائق البحث في ميدان معين من ميادين العلم، وإنما هـو طريقة في النظر إلى الأمور تعتمد أساساً على العقل والبرهان المقنع - بالتجربة أو الدليل - وهي طريقة يمكن أن تتوافر لدى شخص لم يكتسب تدريباً خاصاً في أي فرع بعينه من فروع العلم، كما يمكن أن يفتقر إليها أشخاص توافر لهم من المعارف العلمية حظ كبير، واعترف بهم المجتمع بشهاداته الرسمية فوضعهم في مصاف العلماء. ولعل الكثيرين منا صادفوا على سبيل المثال ذلك النمط من التجار الذين لم يكن لهم في الدراسة العلمية المنظمة نصيب، ولكنهم يديرون شئونهم، في حياتهم العملية وربما في حياتهم الخاصة أيضاً، على أساس نظرة عقلانية منطقية إلى العالَم وإلى القوانين المتحكمة فيه، دون أن يكون لديهم أي وعي بالأسس التي تقوم عليها نظرتهم هذه.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإننا نرى أشخاصاً يعدهم المجتمع من العلماء، منهم من وصل في الجامعة إلى منصب الأستاذية، ومع ذلك نراهم يدافعون بشدة عن كرامات ينسبونها إلى أشخاص معينين (ليسوا من الأولياء ولا ممن عُرِفَت عنهم أية مكانة خاصة بين الصالحين)، تتيح لهم أن يقوموا بخوارق كاستشفاف أمور تحدث في بلد آخر دون أن يتحركوا من موضعهم، أو تحقيق أمنياتهم بصورة مادية مجسمة بمجرد أن تطرأ على أذهانهم هذه الأمنيات، وفي أحيان معينة، عبور البحر سيراً على الأقدام. تلك بالطبع حالات شاذة متطرفة، لا يمكن أن تعبر عن وجهة نظر "فئة" كاملة، ولكنها في تطرفها تساعد على إثبات ما نقوله من أن التفكير العلمي شيء وتكريس المعلومات شيء آخر.

والواقع أن للعلم خصائص عدة، ولابد لفهم طبيعة العلم من بحث مفصَّل لتلك الخصائص والسمات. وهذا ما سنقوم به بعد أن نتناول طبيعة العلاقة بين الفلسفة والعلم.

علاقة الفلسفة بالعلم

منذ فجر الفلسفة اليونانية ارتبطت العلوم المختلفة بالفلسفة ارتباط الأبناء بالأم، ولم يكن هناك تمييزاً واضحاً بين ما نسميه "علماً" Science وما نقول عنه "فلسفة" Philosophy. إذ لم تكن هناك فوارق بين العلوم التي تقوم على الملاحظة والتجربة، وتلك التي تستند إلى النظر العقلي المجرد. ولم تُعْرَف التفرقة بين العلم والفلسفة - بالمدلول الحديث لهذين المصطلحين - إلا تدريجياً. ويرجع الفضل في إقامة هذه التفرقة إلى نيوتن Newton I. (١٦٤٣ - ١٧٢٧) الذي ميز بين النتائج العلمية التي تقوم على الملاحظة المباشرة، وبين الفروض الميتافيزيقية التي لم يجد مبرراً لإقحامها في مجال عمله كعالِم فلك. ونستطيع أن نقول باختصار إن الفلسفة كانت ترادف عند فلاسفة اليونان مجموعة المعارف البشرية، وكانت كلمة العلم تدل على المعرفة إطلاقاً سواء أكانت مستمدة من الحواس أم من العقل ومبادئه. وخير مثال عُلى ذلك، فلسفة أرسطو Aristotle (٣٨٤-٣٢٢ ق.م.) التي احتوت كل معارف عصرها.

وقد ظل هذا الارتباط - بين العلم والفلسفة - وثيقاً في العصور الوسطى أيضاً، ومرجع السبب في ذلك هو سيادة فلسفة أرسطو وغلبة الاتجاه الديني على فلاسفة تلك العصور، وإن كنا نستثني من هذا الحكم بعض علماء العرب أمثال جابر بن حيان والحسن بن الهيثم وأبي بكر الرازي وغيرهم، الذين يحتاج إبراز دورهم الريادي في مجال البحث العلمي بمعناه الحديث دراسة مستقلة.

وفي العصور الحديثة بدأ العلم ينفصل عن الفلسفة تدريجياً على يد رواد البحث العلمي التجريبي - وفي مقدمتهم إسحق نيوتن - الذين لجأوا إلى دراسة الظواهر الطبيعية عن طريق الملاحظة والتجربة واختراع

الأجهزة والآلات التي تمكنهم من فهم وتفسير هذه الظواهر، وكان لابد للتطورات العلمية من أن تؤدي إلى استقلال العلوم الجزئية عن الفلسفة موضوعاً ومنهجاً، فأخذ يبحث كل علم في جزء محدد من العالَم، يقتطعه لنفسه ليصل فيه إلى القوانين التي تسير الظواهر وفقاً لها. ومنذ ذلك الحين لم يعد العلم مجرد مناقشة نظريات في ضوء نظريات أرسطو، إنما أصبح قائماً على أساس التجربة العلمية الدقيقة. ولم تعد النتائج العلمية مجرد أسرار تتكتم عليها الكنيسة، وإنما أصبحت المسائل العلمية مسائل عامة يتبارى في حلها المهتمون بالعلم وهواته.

أدى هذا التقدم في مجال العلوم إلى ظهور طريق آخر - بجانب طريق الفلسفة - يصل بالإنسان إلى الحقيقة، إنه طريق العلم الوضعي. وبقدر ما كان يبدو طريق الفلسفة طريقاً شخصياً خاصاً، كان يبدو طريق العلم الوضعي طريقاً عاماً مفتوحاً أمام الجميع. ومن هنا حدثت فجوة بين الفلسفة والعلم، وقد وصلت هذه الفجوة إلى أوج اتساعها في القرن التاسع عشر، إذ نظر العلماء بعين الشك إلى التأملات الفلسفية التي بدت لهم مفتقرة في العادة إلى الصياغة الكمية الدقيقة، وتتناول مشكلات لا سبيل إلى حلها. ولم يعد الفلاسفة بدورهم يهتمون بالعلوم الجزئية، لأن نتائجها بدت لهم تدور حول آفاق ضيقة إلى حد بعيد. ولقد كان هذا التباعد أمراً ضاراً بالفلسفة والعلم على السواء. ولهذا تنبه كبار العلماء - في القرن العشرين - لخطورة تلك الفجوة التي حدثت بين العلماء والفلاسفة، وبدأوا ينظرون إلى المشكلات الفلسفية المتعلقة بعلومهم نظرة جادة، وأخذوا يهتمون ببحث تلك المشكلات الفلسفية بحثاً دقيقاً.

ولعل اهتمام العلماء بالجوانب الفلسفية للعلم يقدم لنا دليلاً واضحاً على مدى ما يمكن أن يستفيده العلم من الفلسفة، فلا شك أن كثيراً من التغيرات الأساسية في العلم كانت تتحقق دائماً بالتعمق بحثاً عن الأسس

الفلسفية للمشكلات التي اعترضت طريق العلماء. وعلى الجانب الآخر فإن تطورالعلم أحدث تغيراً هائلاً في النظرة الفلسفية للعالَم والإنسان ويكفي أن ننظر - على سبيل الدلالة لا الحصر - إلى ما أحدثته النظرية النسبية من تحطيم للزمان الواحد الذي يشمل الكون كله، والمكان الواحد الذي لا يطرأ عليه تغير أو زوال، فاستبدلت النظرية النسبية بالزمان والمكان المطلقين شيئاً واحداً يمزج بينهما تسميه "الزمان - المكان" Spatiotemporal. ولهذه النتيجة أهمية بالغة، لأنها غيرت فكرتنا عن العالَم الطبيعي من أساسها، الأمر الذي دعا برتراند رسل Russell B. (١٨٧٢ - ١٩٧٠) إلى حد القول بأنه لعبث من الفلسفة المعاصرة أن تمضي في حديثها دون أن تقف عند هذا الموضوع.

إن الفلسفة الحقة لا تتنكر للعلم السائد، لأن العلم السائد في عصر ما يؤثر تأثيراً عميقاً على نظرية المعرفة في ذلك العصر. وأي تغير جذري في العلم يتبعه رد فعل في الفلسفة. ولما كانت قوانين نيوتن هي السائدة في القرنين السابع عشر والثامن عشر. فقد أدى ذلك إلى احتلال فكرة السببية causality موقع الصدارة في كل نظرية للمعرفة في العصر الحديث، وما فلسفة "كانط" Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤) إلا دليل واضح على فعّالية العلم السائد وتأثيره على الفكر الفلسفي. فلقد كان علم الكونيات Cosmology عند كل من كوبرنيقوس Copernicus N. (١٤٧٣ - ١٥٤٣) ونيوتن هو الإلهام القوى في تفكير كانط الفلسفي، فإعجابه بالثورة العلمية التي أحدثها كوبرنيقوس في مجال علم الفلك حفّزه لتحقيق ثورة مماثلة في مجال الفلسفة، يؤكد من خلالها أن الأشياء أو التجربة تنتظم وفقاً لتصورات الذهن. وهذه الثورة الفلسفية التي حققها كانط أطلق عليها اسم الثورة الكوبرنيقية لا الكانطية. ولا يمكن أن نعد الثورة الكوبرنيقية مجرد انقلاب فكري في مملكة العلم النظري، أو مجرد فرض لسلطان

العقل على الأشياء بلا مبرر أو داع. إنما هي ثورة تبررها طبيعة العلم في العصر الذي عاش فيه كانط (فيزياء نيوتن). ولقد كانت الفلسفة الكانطية انعكاساً صادقاً ورائعاً لهذا العلم السائد في ذلك العصر.

خصائص المعرفة العلمية

يرى بعض الباحثين "إن العلم هو كل نشاط عقلي (وتجريبي) ينصرف إلى محاولة تفسير وفهم موضوعات معينة بطريقة منظمة ومرتبة". ولكن هذا التعريف لا يمكن أن يكون جامعاً مانعاً - بلغة المناطقة - لأن هناك من أنواع الأنشطة العقلية (والتجريبية) التي تنصرف إلى محاولة تفسير وفهم موضوعات معينة بطريقة منظمة ومرتبة هي أبعد ما تكون عن العلم، "فالمعلومات الواردة في دفتر التليفون، أو جداول السكك الحديدية، منظمة ولا شك، حتى لتستطيع بفضل نظامها ذاك أن تقع على ما تريده منها في لمحة وجيزة، ولو كانت الأسماء والأرقام قد وُضِعَت كما اتفق، لاحتاج الأمر إلى زمن طويل، إذا أردت الكشف عن معرفة تريدها"، كما أن بعض الأنساق الفلسفية مبنية على أساس نشاط عقلي منظم يهدف إلى تفسير وفهم موضوعات معينة، ومع ذلك فهي في النهاية فلسفة وليست علماً، فالفلسفة - كما يقول آير Ayer (١٩١٠ - ١٩٨٩) - ليست علماً، صحيح أن للفلاسفة نظريات، ولكن نظرياتهم هذه لا تمكّنهم من خلق توقعات معينة، يمكن إثباتها أو دحضها بطريقة تجريبية كما هي حال النظريات العلمية. وصحيح أيضاً أن هذه ليست حال كل العلوم، فهناك علوم لا تستند إلى الخبرة الحسية كالرياضة البحتة، إلا أن قضايا الرياضة وإن كانت غير قابلة للتحقيق التجريبي، وغير خاضعة للملاحظة التجريبية إلا أن هناك مستويات من الإجراءات التي يمكننا عن طريقها الجزم بصدق أو كذب قضايا الرياضة.

وإذا عدنا إلى سؤالنا الذي بدأنا به هذا الفصل، والمتعلق بمعنى العلم، فلن نجد تعريفاً جامعاً مانعاً، بحيث يصدق على كل العلوم، ويمنع ما ليس علماً من الدخول فيه. وحيث إن ذلك كذلك فليس أمامنا سوى البحث عن الخصائص المميزة التي إذا ما توافرت في مجموعة من أقوال، قيل عن هذه المجموعة إنها "علم". ولنذكر الآن هذه الخصائص.

أ- يسعى العلم إلى التعميم:

التعميم هو أصل العلم، فالعلم يتصف بالتعميم، بمعنى أن القوانين أو النتائج التي يتم التوصل إليها لا ينبغي أن تفسِّر حالة جزئية معينة، بل تفسِّر جميع الحالات أو الجزئيات المشابهة أو المماثلة لها. فمثلاً إذا قلنا إن الخشب يشتعل إذا تعرض للنار، فهذه المعرفة مستخلصة بالتعميم من تجارب فردية، إذ إن هذا القول يعني أن تعرض الخشب للنار يؤدي دائمًا إلى اشتعاله، وعلى ذلك فإن فن الكشف هو فن التعميم الصحيح. ولابد من أن نستبعد من التعميم ما لا يرتبط بالموضوع، كالشكل أو الحجم الخاص بقطعة الخشب المستخدمة، وأن نُدْرِج فيه ما يرتبط به مثل جفاف الخشب، وتوافر الأكسجين... إلخ. وإذن فمن الممكن تعريف لفظ "الارتباط" على النحو الآتي: يكون العامل مرتبطاً بالموضوع إذا كان ذكره ضرورياً لكي يكون التعميم صحيحاً. وهكذا فإن التفرقة بين العوامل المرتبطة بالموضوع والعوامل غير المرتبطة به هي بداية المعرفة العلمية.

المعرفة العلمية معرفة شاملة، بمعنى أنها تسري على جميع أمثلة الظاهرة التي يبحثها العلم، ولا شأن لها بالظواهر في صورتها الفردية، وحتى لو كانت هذه المعرفة تبدأ من التجربة اليومية المألوفة، مثل سقوط جسم ثقيل على الأرض، فأنها لا تكتفي بتقرير هذه الواقعة على النحو الذي نشاهدها عليه، وإنما تعرضها من خلال مفاهيم ذات طابع أعم، مثل

فكرة الجاذبية والكتلة والسرعة... إلخ، بحيث لا تعود القضية العلمية تتحدث عن سقوط هذا الجسم بالذات، أو حتى عن مجموعة الأجسام المماثلة لـه، بل عن سقوط الجسم عموماً. وبذلك تتحول التجربة الفردية الخاصة، على يد العلم، إلى قضية عامة أو قانون شامل. على أن عمومية العلم لا تسري على الظواهر التي يبحثها فحسب، بل على العقول التي تتلقى العلم أيضاً. فالحقيقة تفرض نفسها على الجميع بمجرد ظهورها، ولا يعود فيها مجال للخلاف بيـن فرد وآخر. أي أن العلم يتصف بالعمومية بمعنى أن قضايـاه تنطبق على جميع الظواهر التي يبحثها، وبمعنى أن هذه القضية تصدق في نظر أي عقل يلم بها.

إن العالِم أو الباحث حين يصل إلى التعميم أو القانون العلمي إنما يصل في الواقع إلى إدراك الصورة الواحدة التي تشترك فيها الظواهر التي بحثها، والظواهر المشابهة لها التي لم يبحثها، وفشله في الوصول إلى هذه الصورة يُعَد فشلاً في الوصول إلى القانون العلمي. ولهذا قيل إن جميع العلوم "صورية" بمعنى ما، وإن تقدم العلم يقاس بمقدار صوريته، فكلما كان العلم أكثر صورية وأكثر تعميماً كان أكثر تقدماً، وهذا ما نقيس به تقدم العلوم الطبيعية عن العلوم الإنسانية.

وهنا يظهر الاختلاف واضحاً بين العمل العلمي والعمل الفني أو الشعري. ذلك لأن الموضوع الذي يتناوله هذا العمل الفني هو بطبيعته موضوع فردي، وحتى لو كان يتناول قضية عامة - مثل أزمة الإنسان - فإن الفنان أو الشاعر يعالج هذه القضية العامة من خلال شخصية فردية، ومواقف محسوسة وملموسة. ومن ناحية أخرى فإن العمل الفني يظل على الدوام مرتبطاً بصاحبه، وبالأصل الذي نشأ عنه، ارتباطاً عضوياً بحيث لا يُفْهَم أحدهما فهماً تاماً بدون الآخر، وهكذا يتعرف الخبير في الموسيقى أو الشعر على مؤلف القطعة الموسيقية أو القصيدة الشعرية من خلال

إنتاجه ذاته، فكل من العمل وصاحبه يحيلنا على الدوام إلى الآخر. أما العمل العلمي فلا يوجد ارتباط عضوي بينه وبين جميع العوامل والظروف الشخصية المتعلقة بكيفية نشأته والشخص الذي ظهرت على يديه... إلخ. ومن هنا كانت الحقيقة العلمية "لا شخصية" impersonal على عكس العمل الفني، وكان صدق هذه الحقيقة غير متوقف على ظروف المكان والزمان الذي تنشأ فيه ؛ إلا من حيث تعبيرها عن مستوى العلم في مرحلة معينة من تطوره فحسب. أما العمل الفني فإن الظروف الفردية والشخصية لمبدع هذا العمل تقوم فيه بدور يستحيل تجاهله إذا شئنا أن نفهم هذا العمل ونتذوقه من جميع جوانبه.

ب - يهدف العلم إلى صياغة نتائجه صياغة كمية بقدر الإمكان:

هدف العلم هو تحويل الصفات والكيفيات إلى مقادير كمية، لأن العلم يهتم بالعلاقات القائمة بين الأجزاء الظاهرة، وهذه العلاقات هي بين المشاهدين إلا بمقدار ما يختلفون على ضبط القياس وطريقته بهدف الوصول إلى قياس أكثر دقة. والوسيلة التي يلجأ إليها العلم من أجل تحقيق صفة الدقة هذه، هي استخدام لغة الرياضيات التي تعتمد على "الكم". فهناك فرق بين التعبيرات الكيفية، والتعبيرات الكمية، بين العبارات ذات المعنى الفضفاض والعبارات المضبوطة المحددة المعنى، بين من يقول إن الجو اليوم حار مثلاً، ومن يقول إن درجة الحرارة اليوم هي كذا درجة مئوية، فالعبارة الأولى يمكن أن يختلف فيها شخص عن شخص آخر فيقول إن الجو ليس حاراً وإنما هو دافئ، ولا معيار يمكن أن يحتكم إليه الاثنان. أما العبارة الثانية فلا يكون هناك اختلاف حول معناها بين شخص وآخر، إذ إن معيار صحة العبارة في هذه الحالة هو الاحتكام إلى جهاز قياس درجة الحرارة. وهكذا يمكن القول بأنه كلما أمكن صياغة المفاهيم الواردة في علم من العلوم والتعبير عنها بطريقة كمية، كان ذلك دليلاً على

تقدم هذا العلم وعلى دقة مفاهيمه ونتائجه.

والواقع إن دراسة تطور العلم تبين لنا أنه كلما انتقل العلم إلى مرحلة أدق، أصبح من المحتم عليه أن يستخدم الصيغ الرياضية على نطاق أوسع، وبالعكس تظل العلوم غير دقيقة مادامت تعبر عن قضاياها باللغة العادية. ومن هنا نجد بعض مؤرخي العلم يفرقون في تاريخ أي علم بين مرحلتين: المرحلة قبل العلمية Pre-scientific التي تُسْتَخدم فيها لغة الحديث المعتادة، والمرحلة العلمية scientific، التي يتم التوصل فيها إلى استخدام اللغة والأساليب الرياضية. والمثل الواضح على ذلك "علم الطبيعة": فمنذ العصور القديمة كانت هناك محاولات لدراسة الطبيعة على أسس علمية، ولكن كان عيب هذه المحاولات اعتمادها على لغة "كيفية"، أي على كلام عن الظواهر الطبيعية من خلال صفاتها التي تبدو للحواس المعتادة، كالحار والبارد والثقيل والخفيف، أو من خلال الصفات التي ينسبها إليها العقل الفلسفي، كالمادة والصورة والقوة والفعل. وخلال ذلك كله لم يكن هناك "علم طبيعي" بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة. ولم يبدأ ظهور هذا العلم إلا على أيدي أقطاب الفيزياء في أوائل العصر الحديث، وعلى رأسهم "جاليليو" Galileo (١٥٦٤ - ١٦٤٢)، إذ استطاع هؤلاء الأقطاب أن يطبقوا الرياضيات على البحث الطبيعي، ويطبقوا لغة الكم في التعبير عن الظواهر الطبيعية. وبالمثل ظلت الكيمياء تستخدم اللغة الكيفية طويلاً، وتجمعت لديها خلال ذلك كمية لا بأس بها من المعلومات، بخاصةٍ في الفترة الذي كان فيه الكيميائيون القدامى يبحثون بلا جدوى عن وسائل تحويل المعادن الرخيصة (كالنحاس) إلى ذهب، فخلال فترة "الهوس" الطويلة هذه، عُرِفَت أشياء كثيرة عن خواص الأجسام وتفاعلاتها، ولكن هذه المعرفة كانت خبرات متوارثة، أو تجارب عشوائية، ولم تكن علماً، لأنها لم تكن تستخدم

إلاّ لغة الكيف. ولم تبدأ الكيمياء في دخول المرحلة العلمية إلاّ في القرن الثامن عشر عندما طُبِقَت فيها المناهج الكمية، واستُخْدِمَت المعادلات والنسب الرياضية في التعبير عن حقائقها، وهكذا أصبحت الحوادث أو الوقائع الجزئية - بفضل الاعتماد على الناحية الكمية- حالات أو أمثلة فردية لقانون كلي عام.

حـ - يتصف العلم بالموضوعية:

يُقْصَد بالموضوعية معالجة الظواهر بوصفها أشياء لها وجود خارجي مستقل عن وجود الإنسان. والشيء الموضوعي هو ما تتساوى علاقته بمختلف الأفراد والمشاهدين مهما اختلفت الزاوية التي يشاهدون منها. ويوضح "برتراند رسل" هذه النقطة من خلال المثال التالي:

"افرض أن عدداً كبيراً من المتفرجين في مسرح كانوا يشاهدون في آن واحد ما يجري على خشبة المسرح، وكذلك كان في المسرح عدة آلات للتصوير تلتقط في آن واحد ما يحدث على خشبة المسرح، فعندئذ تكون الصور التى تلتقطها آلات التصوير، وكذلك الصور التي يتلقاها المتفرجون، متفقة في وجوه ومختلفة في وجوه، وسأصف بكلمة موضوعي ذلك الجانب الذي يشترك فيه المتفرجون جميعاً (أو آلات التصوير جميعاً)، كما أني سأطلق كلمة ذاتي على الجوانب التي ينفرد بها هذا المتفرج دون غيره (أو هذا الآلة المصوِّرة دون غيرها). فسيبدو الممثل على خشبة المسرح أطول عند المتفرج القريب (أو الآلة المصوِّرة القريبة) منه عند المتفرج البعيد، أما إذا وقف الممثلون في صف واحد في صورة ما أو عند متفرج ما، فسيكونون في صف واحد في سائر الصور وعند سائر المتفرجين، وإذن فمادام وقوفهم في صف واحد أمراً اتفقت عليه كافة آلات التصوير وجميع المتفرجين على السواء، فهو - إذن - جانب

موضوعي من المنظر المرئي، على حين أن اختلاف طول الممثلين عند القريبين منهم بالنسبة إليه عند البعدين عنهم أمر ذاتي، وعلى ذلك فالذاتية هي أمر يتعلق بالطبيعة لا بالنفس، ومعناها أن المؤثر الواحد لا يبدو للأعين المختلفة في أوضاعها - ولا للآلات المصوِّرة المختلفة في أوضاعها - على صورة واحدة، أما إذا كانت في هذا المؤثر جوانب لا تتغير صورتها عند مختلف الأعين أو آلات التصوير مهم اختلفت أوضاعها، كانت تلك الجوانب المشتركة موضوعية بالمعنى الذي أريده لهذه الكلمة".

يتضح مما سبق أن التفكير العلمي موضوعي objective وليس ذاتياً subjective، ونحن نقصد بالموضوعية في التفكير العلمي عدة أمور:

أولاً: أننا نشترط أن يكون موضوع العلم مشتركاً بين كافة من تتوافر لهم ظروف المشاهدة، فإن كان الإدراك ذاتياً خاصاً مقتصراً على فرد واحد، بحيث يستحيل اشتراك غيره معه في إدراك ما أدركه، لم يكن الإدراك صالحاً للبحث العلمي، فالعلم يحصر نفسه فيما هو موضوعي عام، وليس لـه أدنى شأن بما هو ذاتي خاص. وتعريف الموضوعي هو: "ما تتساوى علاقته بمختلف الأفراد المشاهدين". ويبرز هنا اعتراض فحواه: "إن كل إدراك حسي هو في حقيقته خبرة خاصة، فإذا نظر شخصان إلى بقعة خضراء، فإن اللون الأخضر عند أولهما هو ما انطبعت به حاسته، وهو عند ثانيهما انطباع حسي آخر، وقد لا يكون الانطباع الحسي عند الأول متطابقاً تطابقاً دقيقاً مع الانطباع الحسي عند الثاني. فمن أين نأتي إذن بتلك الخبرة المشتركة التي نريد أن نجعلها موضوعاً للعلم الطبيعي؟ ".

ولكي نجيب على هذا الاعتراض ينبغي أن نشير إلى الفرق بين "هيكل" الإدراك و"مضمون" الإدراك. فنقول إن لكل إدراك حسي جانبين:

الجانب الأول هو: هيكل الإدراك: وقوامه العلاقات المكانية

والعلاقات الزمانية بين أجزاء الشيء المدرَك.

الجانب الثاني هو: مضمون الإدراك: وقوامه ما تنطبع به حاسة الشخص المدرِك تجاه الشيء المدرَك.

واضح من التعريف السابق أن هيكل الإدراك يكون موضوعياً، لأن العلاقة الزمنية والمكانية للظواهر الطبيعية هي الجانب المشترك بين الناس، وهي التي نعنيها حين نقول إن البحث العلمي يتناول ما هو موضوعي فقط دون ما هو ذاتي خاص. أما مضمون الإدراك فهو ذاتي ولذا لا يصلح أن يكون موضوعاً للبحث العلمي.

ثانياً: أن صفة النزاهة العلمية من أهم الصفات التي يجب أن يتحلى بها العالِم، وهي مرادفة لصفة الموضوعية، وما نقصده بالنزاهة العلمية هو ألا يكون العالِم أو الباحث متأثراً أثناء اشتغاله بالعلم بنزعات معيّنة أو أفكار جاهزة مسبّقة يفسّر في ضوئها ما يراه، بل عليه أن يكون محايداً بقدر الإمكان. وتوضيحاً لذلك نأخذ المثال الآتـي:

أورد أحد علماء الجريمة الأمريكيين ممن يؤمنون بالتفرقة العنصرية إحصاءً بعدد الزنوج النزلاء في بعض السجون الأمريكية، ونسبتهم إلى عدد النزلاء البيض، وانتهى إلى القول بأن الملونين أكثر ميلاً إلى ارتكاب الجريمة. مع أنه لو قام بتحليل الظروف الاجتماعية والثقافية والاقتصادية التي يعيشها الملونون في الولايات المتحدة الأمريكية وبخاصةٍ ولايات الجنوب، لما انتهى إلى القول بأن الملون يميل بطبيعته لارتكاب الجريمة. وهو بهذا إنما يربط ربطاً سببياً بين صفتين ليست بينهما أساساً علاقة سببية، وهما لون البشرة والسلوك الإجرامي، إنما قام بهذا الربط تأييداً لفكرة سابقة في ذهنه هي التفرقة العنصرية على أساس اللون، وكأنه بهذا يتلمس الأمثلة المؤيدة لفكرته، ويعتبرها شواهد صدق على صحتها.

د - يتصف العلم بإمكان اختبار صدق نتائجه وتعميماته:

القضية العلمية موضوع اجتماعي وليست بالمسألة الفردية الخاصة بصاحبها وحده، فالحالات الذاتية التي لا تجاوز نفس صاحبها ليست من العلم في شيء، وحسبنا في هذا المقام أن نذكر أن قضايا العلم تصاغ في لغة اصطلاحية ورموز متفق عليها عند مجموعة معينة من الناس، هي مجموعة المشتغلين معاً في جانب علمي معيّن، حسبنا أن نذكر هذا لنثبت أنها عملية اجتماعية مادام يشترك فيها أكثر من فرد واحد.

فإذا زعم باحث أنه استطاع التوصل إلى نظرية علمية معينة، كان من حق كل مشتغل بالموضوع نفسه أن يتحقق من صدقها، فيراجع طريقة استنباطها من مقدماتها إذا كانت مستنبطة، ليرى إن كان استنباطها سليماً من الناحية المنطقية، ويراجع صدق تطبيقها على الواقع، ليعلم بالمشاهدة وبالتجارب التي يجريها إن كانت صادقة على الواقع كما هو مزعوم لها.

والصدق في العلم الاستنباطي - كالمنطق والرياضة - هو اتساق البناء، أي عدم تناقض الأجزاء بعضها مع بعض، فصدق النظريات في المنطق والرياضة يتوقف على صدق المسلمات الأولى التي يفرضها العالِم افتراضاً، ثم عليه بعد ذلك أن يلتزم حدودها في استنباطه كل ما يلزم عنها من نظريات، ولذلك قد يتعدد الصدق، بمعنى أن نجد أكثر من بناء هندسي واحد كلها صحيح رغم اختلاف بعضها عن بعض، لأن كلا منها متسق الأجزاء، تلزم نظرياته عن مسلماته، ولذا فالصدق في قضايا الرياضة والمنطق صدق يقيني.

أما الصدق في العلم التجريبي - كالعلوم الطبيعية - فهو مطابقة قضاياه للواقع، ولذلك لا يتعدد الصدق هنا، فيستحيل أن يكون للحقيقة الواحدة أكثر من صورة واحدة صحيحة. فإذا قلنا إن الماء يتكون من أوكسجين

وأيدروجين بنسبة معينة هي ١ : ٢ كان من الممكن التثبت من صحة هذا القول بالقيام بتجربة يتم فيها تحليل الماء، لنرى ما إذا كان يتكون على نحو ما قال به العلم التجريبي أم لا. ومعنى ذلك أن القضية العلمية لابد أن تكون ممكنة التحقيق، وأن تكون هناك طريقة لاختبار صدقها. بعكس الفن أو غيره من التجارب الخاصة بصاحبها كالتصوف، والتي تختلف من شخص لآخر فلا يمكن أن نضع معياراً علمياً دقيقاً لحسمها.

هـ - يتصف العلم بثبات صدق قضاياه:

لا يكفي أن تكون القضية العلمية صادقة في حالة معينة وفي وقت معين، بل لابد أن تكون صادقة في جميع الظروف والمناسبات المشابهة، فلو توصل العالِم أو الباحث إلى حقيقة معينة، يجب أن يكون صدقها صدقاً مطلقاً، وليس صدقاً عارضاً حدث في حالة معينة بالصدفة وانتهى.

إذا قلت، مثلاً، بأنه: "كلما قل العرض ارتفع سعر السلعة"، فهذا القول لا يصبح حقيقة علمية إلا إذا صدق في جميع الأحوال. فلو قل المعروض من القطن هذا العام وارتفع سعره، وصدق ذلك في جميع الأحوال المشابهة كانت لدينا حقيقة علمية. وعلى ذلك فالحقيقة العلمية لا تحدث مصادفةً، بل لابد من ثباتها على الدوام. ولكن ثبات صدق قضايا العلم لا يعني أن قوانين العلم غير قابلة للتطوير، فنجد مثلاً القوانين التي توصل إليها جاليليو بشأن الحركة أقل تطوراً من قوانين الحركة عند نيوتن، فهذا الأخير - نيوتن - اكتشف أشياء جديدة، وبالتالي أدخل تعديلات على قوانين جاليليو، ثم جاء "أينشتين" Einstein (١٨٧٩ - ١٩٥٥) وطور قوانين الحركة التي وقف عندها نيوتن، وهكذا نجد إن العلم رغم ثبات صدق قضاياه إلا أنه قابل للتطور.

و - اتصال البحث العلمي:

البحث العلمي مستمر متصل الحلقات بحيث إن أية حلقة سابقة مهدت لحلقة لاحقة، فالعالِم أو الباحث لا يبدأ من فراغ، بل إن العالِم يبدأ عادةً من حيث انتهى زميله، فقد يصل العالِم إلى حقيقة معينة ويأتي عالِم آخر ليبدأ من حيث انتهى الأول، ثم يأتي ثالث ليبدأ حيث انتهى الثاني وهكذا. وبهذه الطريقة يتقدم العلم ويتطور، ويكون متصلاً على الدوام. وهذا على عكس ما يحدث في الفلسفة عادةً، إذ قد يأتي الفيلسوف لينقد كل من سبقوه من الفلاسفة ليبدأ فلسفته من البداية ويقيمها حتى النهاية، كما فعل ديكارت مثلاً. لهذا يمكننا القول بأن المعرفة العلمية أشبه بالبناء الذي يُشَيَّد طابقاً فوق طابق، مع فارق أساسي هو أن سكان هذا البناء ينتقلون دوماً إلى الطابق الأعلى، أى أنهم كلما شيدوا طابقاً جديداً انتقلوا إليه وتركوا الطوابق السفلى لتكون مجرد أساس يرتكز عليه البناء.

قد يبدو هذا الوصف أمراً طبيعياً بالنسبة إلى أي نوع من النشاط العقلي أو الروحي للإنسان. ولكن قليلاً من التفكير يقنعنا بأن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى أنواع متعددة من هذا النشاط. فقد عرف الإنسان منذ العصور القديمة نوعاً من النشاط العقلي قد يبدو مشابهاً للمعرفة العلمية إلى حد بعيد، هو المعرفة الفلسفية. ولكن هذه المعرفة الفلسفية لم تكن تراكمية، بمعنى أن كل مذهب جديد يظهر في الفلسفة لم يكن يبدأ من حيث انتهت المذاهب السابقة، ولم يكن مكملاً لها، بل كان ينتقد ما سبقه ويتخذ لنفسه نقطة بداية جديدة. ومن هنا فإننا إذا استخدمنا التشبيه السابق، كان في وسعنا أن نقول إن البناء الفلسفي لا يرتفع إلى أعلى، بل إنه يمتد امتداداً أفقياً. وفضلاً عن ذلك فإن سكان هذا البناء لا يتركون طوابقه القديمة، بل يظلون مقيمين فيها مهما ظهرت لـه من طوابق جديدة، ذلك لأن افتقار المعرفة، في ميدان الفلسفة، إلى الصفة التراكمية، يجعل المشتغلين

بالفلسفة يجدون في تياراتها القديمة أهمية لا تقل عن أهمية التيارات الحديثة، ومن ثم تظل موضوعاً دائماً لدراستهم.

ومثل هذا يقال عن الفن، فالفن ينمو أفقياً، بمعنى أننا نظل نتذوق الفن القديم، ولا نتصور أبداً أن ظهور فن جديد يعني التخلي عن أعمال الفنانين القدماء أو النظر إليها بمنظور تاريخي فحسب. وبطبيعة الحال فإن هذا النمو الأفقي لا يعني أن أي اتجاه جديد في الفن كان يمكن أن يظهر في أي عصر سابق، إذ إن ظهور الاتجاهات الفنية مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمجموع الأوضاع الإنسانية التي يظهر فيها كل اتجاه منها، أعني بالأوضاع الاجتماعية والثقافية والروحية والمادية... إلخ. بحيث لا يمكن أن يُفْهَم هذا الاتجاه حق الفهم إلا في سياقه التاريخي الذي ظهر فيه. ولكن الذي يعنينا هو أن تذوقنا لفن معاصر لا يمنعنا من أن نتذوق فنون العصور الماضية، وأن الروح الإنسانية التي تجد متعة في أعمال فنية حديثة، تجد متعة مماثلة في أعمال السابقين، ولا تحاول أبداً أن تنسخ القديم لأن هناك جديداً ظهر ليحل محله.

أما في حالة المعرفة العلمية، فإن الأمر يختلف إذ إن كل نظرية علمية جديدة تحل محل النظرية القديمة، والوضع الذي يقبله العلماء في أي عصر هو الوضع الذي يمثل حالة العلم في ذلك العصر بعينه، لا في أي عصر سابق. والنظرية العلمية السابقة تصبح، بمجرد ظهور الجديد، شيئاً "تاريخياً" أي أنها تهم مؤرخ العلم، لا العالِم نفسه. ومن هنا فإن، سكان البناء العلمي، كما قلنا من قبل، هم في حالة تنقل مستمر، ومقرهم هو أعلى الطوابق في بناء لا يكف لحظة واحدة عن الارتفاع.

ز - نسقية العلوم وتكاملها:

العلوم أنساق فكرية تتدرج من الأعم إلى الأخص، ويُعَد علم المنطق

هو أوسع العلوم تعميماً، لأن كل ما دونه من العلوم إنما تستخدم قواعد المنطق، فالرياضة والطبيعة وعلم الحياة وغيرها لابد أن تسير وفق مبادئ المنطق، على حين أن العكس ليس قائماً، أي أن المنطق لا يلزمه أن يستخدم شيئاً من مبادئ الرياضة أو الطبيعة أو علم الحياة، ويأتي علم الحساب بعد المنطق. وعلم الهندسة يفترض أسبقية المنطق والحساب، ثم هو يسبق بدوره كل العلوم التي تفترض في أبحاثها وجود المكان. وهكذا تتدرج العلوم من الأعم إلى الأخص، ويمكن توضيح هذا التدرج على النحو التالي:

I - علوم صورية مجردة

أ - المنطق

ب - الرياضة والإحصاء

II - علوم تجريبية أو وضعية

١ - العلوم الطبيعية:

أ - علم الفيزياء

ب - علم الكيمياء... إلخ

٢- علوم الحياة:

أ - علم الأحياء

ب - علم الحيوان

حـ - علم النبات... إلخ

٣- العلوم السيكوفيزيائية:

أ - علم النفس

ب - علم النفس الطبيعي... إلخ

٤- العلوم الاجتماعية:

أ - علم الاجتماع

ب - علم الأجناس والسلالات البشرية

حـ - التاريخ... إلخ

III - العلوم المعيارية:

أ - علم الجمال

ب - علم الأخلاق... إلخ

هذا فيما يختص بنسقية العلوم، أما تكامل العلوم فيشير إلى أن من الظواهر ما يحتاج في دراسته إلى المعرفة بأكثر من علم جزئي واحد، فدراسة العمليات الهضمية مثلاً تقتضي المعرفة بـ"الأحياء" و "الكيمياء"، الأمر الذي أدى إلى ظهور علم جديد يسمى "الكيمياء الحيوية"... وهكذا، فالعلوم دائمًا في تزايد مستمر.

ح - يتضمن العلم الإيمان بمبادئ معينة:

يضيف بعض الباحثين إلى الخصائص السابقة خاصية أخرى وهي الإيمان ببعض المبادئ التي لا يمكن أن توضع موضع شك، وإن كان من الممكن تعديلها في بعض الأحيان بحيث يظل تقدمه متصلاً ومستمراً. ولعل أهم هذه المبادئ هو مبدأ الحتمية Determinism، والحتمية كما عرَّفها كلود برنار Bernard (١٨١٣ - ١٨٧٨) هي أن نسلم تسليماً بديهياً بأن:

"شروط كل ظاهرة، سواء أكان ذلك في الأجسام الحية أم في الأجسام الجامدة، محدداً تحديداً مطلقاً".

ومعنى هذا بعبارة أخرى أنه متى عُرِفَ شرط ظاهرة ما وتم تهيؤه، وجب أن تحدث الظاهرة دائماً.

ويرى كلود برنار ضرورة أن يؤمن العالِم إيماناً راسخاً بالفكرة القائلة بأن الظواهر تحكمها قوانين ثابتة. وإذا بدأ العالِم من هذا المبدأ القائل بأن ثمَّة قوانين ثابتة لا تتغير، فقد اقتنع بأن الظواهر لا يمكن أن تتعارض أبداً إذا هي لوحظت في الظروف نفسها. ولسوف يعرف أن ما قد يبدو فيها من تغير منشأه تدخل ظروف أخرى تحجب هذه الظواهر، وتصبح الحتمية المطلقة في نظر برنار أساس العلم الحقيقي، وبالتالي فإن إنكار الحتمية هو إنكار للعلم نفسه.

كما يؤكد برنار إن كلمة "استثناء" في مجال العلم هي تعبير عن الجهل بشروط إحداث الظاهرة، فيقول:

"إن ما نسميه الآن استثناءً ليس إلا ظاهرة نجهل بعض ظروفها. وإذا نحن عرفنا ظروف الظواهر التي نتحدث عنها وحددناها لم يعد ثمة استثناء. هذه الحتمية المطلقة تجعل العالَم الطبيعي أشبه بساعة ملآنة تمر آلياً بمراحلها المختلفة".

إذا كان هذا هو رأي كلود برنار، فإن بعض فلاسفة العلم المعاصرين يذهبون إلى عكس ذلك، ويرون أنه لابد للعلم الطبيعي أن يأخذ بمبدأ "الاحتمال" Probability. فها هو هانز ريشنباخ[1] H. Reichenbach.

(١) وُلِدَ "هانز ريشنباخ" Hans Reichenbach بمدينة "هامبورج" Hamburg بألمانيا في السادس والعشرين من شهر سبتمبر عام ١٨٩١ م، وتلقى تعليمه في إرلنجن Erlangen وشتوتجارت Stuttgart حيث درس الفيزياء والفلسفة،

(١٨٩١ - ١٩٥٣) يؤكد أن الكون ليس آلياً ولا محتوماً على الأقل بالنسبة لبعض الظواهر الفلكية والنووية. واختفى تبعاً لذلك المثل الأعلى لعالَم يخضع مساره لقواعد دقيقة، أو لكون متحدد مقدماً، يدور كما تدور الساعة المضبوطة. واختفى المثل الأعلى للعالِم الذي يعرف الحقيقة المطلقة. إن أحداث الطبيعة هي - في رأي ريشنباخ - أشبه برمي الزهر منها بدوران عقارب الساعة، فهي خاضعة للقوانين الاحتمالية.

ومن بين المبادئ التي يسلم بها العلم أيضاً هو مبدأ النسبية Relativity. والحق أن النظر إلى الأمور من وجهة نظر النسبية يجعل من المحال القول بوصف مطلق: فسقراط ليس طويلاً ولا قصيراً، بل هو "أطول" من تيتانوس، و "أقصر" من القبيادس. والبلح ليس أخضر ولا أحمر، بل هو

وفي عام ١٩٢٦ م عُيِّن محاضرًا بجامعة برلين، وعندما استولى النازيون بزعامة هتلر على مقاليد الحكم في ألمانيا عام ١٩٣٣ م، غادر ريشنباخ البلاد واتجه إلى تركيا حيث قام بالتدريس بجامعة استانبول Istanbul لمدة خمسة أعوام تقريبًا. وفي عام ١٩٣٨ (قبل الحرب العالمية الثانية مباشرةً) رحل إلى الولايات المتحدة، حيث شغل منصب أستاذ الفلسفة بجامعة كليفورنيا California بلوس أنجلوس، حتى وفاته في التاسع من إبريل عام ١٩٥٣ م.

ومن أعمال ريشنباخ التي تُرجِمَت إلى اللغة العربية:

- نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة د. فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩م.
- من كوبرنيقوس إلى أينشتين، ترجمة د. حسين علي، الدار المصرية السعودية، القاهرة، ٢٠٠٦.
- نظرية النسبية والمعرفة القبلية، ترجمة د. حسين علي، الدار المصرية السعودية، القاهرة، ٢٠٠٦.

وهناك كتاب بعنوان:

فلسفة هانز ريشنباخ تأليف د. حسين علي، نشرته دار المعارف بالقاهرة عام ١٩٩٤ - كما أعادت نشر الكتاب نفسه الدار المصرية السعودية عام ٢٠٠٥.

أحمر "بالنسبة إلى" ذي الإبصار السليم، وأخضر وأحمر معاً "بالنسبة إلى" المصاب بعمى الألوان الجزئي.

لقد وضع أينشتين نظريته في النسبية التي أحدثت ثورة في مجال أفكارنا عن الزمان والمكان. إن فكرتي الزمان والمكان هما من الأفكار الأساسية التي تميز نظرية النسبية عن غيرها من النظريات الفيزيائية الأخرى، وكفلتا لها مكاناً بارزاً داخل نطاق الفلسفة الطبيعية الحديثة. ولقد كان نيوتن يعتقد أنه يوجد - بالإضافة إلى وجود المادة - مكان مطلق وزمان مطلق، وأن الزمان والمكان ليسا سوى وسيلتين لتحديد الحوادث، وسيلتين مستقلتين تماماً عن بعضهما، وبالتالي فهما يكونان حقيقة موضوعية واحدة بالنسبة للناس جميعاً. وعلى ذلك يمكن تحديد حوادث الطبيعة - وفقاً لفيزياء نيوتن - تحديداً موضوعياً، أي أن قياس كمية وكيفية هذه الحوادث سيظل ثابتاً مهما اختلفت طريقة القياس، وأن المكان ثلاثي الأبعاد. ثم جاء أينشتين وأبطل هذا القول بافتراضه وحدة الزمان والمكان وحطم بنظريته، في النسبية، الزمان الواحد الذي يشمل الكون كله، والمكان الواحد الذي لا يطرأ عليه تغير أو زوال، فالنسبية تستبدل بالزمان والمكان المطلقين شيئاً واحداً يمزج بينهما تسميه "الزمان - مكان".

أصبح من الخطأ أن نتحدث عن الكون كله فنقول إنه يكون في حالة معينة عند لحظة زمنية معينة، وفي حالة أخرى عند لحظة زمنية أخرى، كأنما اللحظة الزمنية الواحدة تشمل الكون بأسره، أو كأنما الكون كله يتآنى معاً في لحظة بعينها. لقد أوضحت نظرية النسبية فساد هذا القول، كما بيّنت استحالة الحديث - إلا بصورة غامضة - عن المكان الكائن بين جسمين في زمن معين، لأننا إذا أخذنا بالترتيب الزمني لما يطرأ على الجسم الأول من أحداث، كان لدينا بهذا ترتيب زمني خاص بهذا الجسم وحده، وإذا أخذنا الترتيب الزمنى لما يطرأ على الجسم الثاني من أحداث

كان لدينا بهذا أيضاً ترتيب زمني خاص بالجسم وحده، وليس في مقدورنا بعد ذلك أن نعرف العلاقة بين حدث يحدث في الجسم الأول وحدث يحدث في الجسم الثاني، من حيث زمن وقوعهما بنسبة أحدهما إلى الآخر، أهو قبله أم بعده أم أن الحدثين متآنيان؟ وهذا هو ما يجعل قانون الجاذبية النيوتوني غامضاً غموضاً استوجب مراجعته من جديد. إذ إن الزمان – وفقاً لنظرية النسبية – هو تسلسل حوادث استناداً إلى مرجع، وأن تسلسل الحوادث ليس واحداً عند جميع المراقبين، فهو يختلف باختلاف حركة المراقب أو المشاهد، وهذا معناه أن فكرة وجود زمن مطلق ينساب في الكون كله تترتب بموجبه الحوادث في المكان هو فرض ميتافزيقي لا أساس لـه من الصحة. وكذلك نقول عن فكرة "المكان" وغموض معناها، فهل نُعد مدينة "القاهرة" مكاناً؟ إذا أجبنا بالإيجاب، كان الاعتراض هو أن الأرض تدور حول الشمس، وبهذا يتغير مكان القاهرة كلما تحركت الأرض في مدارها، فهل نعتبر الشمس مكاناً؟ لكنها تتحرك بالنسبة للنجوم، وهكذا نرى أن منتهى ما نستطيعه هو ان نتحدث عن مكان ما في لحظة زمنية معينة. ولهذا التطور أهميته العظمى لأنه يغير فكرتنا عن العالَم الطبيعي من أساسها.

أوضح أينشتين في نظريته عن النسبية الخاصة، التي ظهرت عام ١٩٠٥، إنه توجد بين أية حادثة event وأخرى علاقة معينة، يمكن أن نسميها "فجوة" interval، وأن هذه الفجوة من الممكن أن تُقسم بطرق عديدة إلى مسافات مكانية أو فترات زمنية، وأن هذه المسافات والفترات قابلة للقياس، وأن كل طريقة من طرق القياس هذه تُعَد صحيحة، ولا توجد واحدة – من هذه الطرق – أكثر صدقاً من الأخرى، ولذا فإن اختيار طريقة القياس يتم بحكم الاتفاق لا بحكم الحقيقة الموضوعية المطلقة. تماماً كالاختيار بين النظام المتري ونظام البوصة والقدم. وعلى ذلك فإن

الفجوة التي تقع بين الحادثتين المتجاورتين هي شيء موضوعي، أي أن تقديرها الكمي أمر مستطاع لأكثر من مشاهد واحد، فالجسم الواحد الذي ينتقل من إحدى حوادثه إلى حادثة تالية من حوادثه، يقطع بين الحادثتين فجوة زمنية يمكن قياسها بآلة قياس الزمن، لو أن هذه الآلة أتيح لها أن تصاحب الجسم في انتقاله من الحادثة السابقة إلى الحادثة اللاحقة، أما إذا كان الموقف بين الحادثتين مما يستحيل معه على آلة قياس الزمن أن تنتقل من إحداهما إلى الأخرى، كان معنى ذلك أنهما حادثتان متآنيتان لا يفصلهما زمن بل تفصلهما مسافة من مكان.

وإذا أردنا أن نحدد موضع حادثة ما من العالَم، احتجنا في هذا التحديد إلى أربعة أرقام، رقم منها يدل على الزمن، وأما الأرقام الثلاثة الأخرى فهي دالة على الأبعاد الثلاثة المكانية كما كانت تحسب قديماً. وفي محاولة من جانب ريشنباخ لتوضيح فكرة المتصل "الزمان - مكان" رباعي الأبعاد، يقول:

"إنه من الغريب أن هذه الفكرة، التي تبدو بسيطة لعلماء الرياضة، تثير دهشة الآخرين وتسبب لهم ارتباكاً بالغاً. إن كثيرين ممن يقرأون كتباً عن نظرية النسبية يعتقدون أن المكان سيتحول وفقاً لهذه النظرية من بناء ثلاثي الأبعاد إلى بناء رباعي الأبعاد. وسيحاول مثل هذا القارئ أن يتصور - عبثاً - البعد الرابع للمكان. وقد يحاول أن يبرهن على ذلك بالطريقة التالية: يتخيل ثلاث عصي من الخشب التقت معاً عند نقطة واحدة بزاوية قائمة، كطول وعرض وارتفاع الغرفة، إن هذه هي أبعاد ثلاثة للمكان، فهل هناك غرفة ذات بعد رابع؟ كيف يمكن مرور العصا الرابعة عبر النقطة بحيث تشكل هي أيضاً زاوية قائمة عند التقائها ببقية العصي؟ ".

ويعلق ريشنباخ على ذلك قائلاً:

"إننى أيضاً ليس في وسعي تخيل ذلك! ".

ويقول مستدركاً:

"ولكن نظرية النسبية لم تزعم بشيء كهذا، وإنما هي تؤكد فقط على ضرورة إضافة (الزمان) - كتوقيت - إلى المكان. وهذا شيء مختلف تماماً عن التخيل السابق".

ويوضح ريشنباخ هذا التصور الجديد على النحو التالي:

"هب أن هناك مصباحاً معلقاً في الغرفة، كيف نستطيع تحديد مكانه؟ نحن نحتاج لثلاثة أرقام لتعيين موضع المصباح: نقيس بعد المصباح عن أرضية الغرفة، ونقيس بعده عن الحائط الخلفي، ثم نقيس بعده عن الحائط الجانبي. هذه أرقام ثلاثة تحدد موضع المصباح في المكان، والأرقام الثلاثة تسمى إحداثيات Co-ordinates، إن الغرفة ذات أبعاد ثلاثة، لأننا نحتاج ثلاثة أرقام تعبيراً عن هذا الوصف. أما إذا كانت رغبتنا متجهة لا لتحديد موضع في مكان، بل لتعيين حادثة من الحوادث، فهذا يتطلب حساباً آخر، أي يتطلب بيان الزمن. هب أننا أطفأنا الأنوار لمدة ثانية واحدة، وأحدثنا ومضة ضوء، هذه الومضة هي حادثة، ويمكننا تحديد هذه الومضة تحديداً دقيقاً إذا عرفنا الأرقام الثلاثة التي تُعيِّن موضع المصباح مضافاً إليها الرقم الرابع الذي يحدد زمن ومضة الضوء. وبتوافر الأرقام الأربعة ينشأ ما يسمى بمتصل "الزمان - مكان" رباعي الأبعاد.

ويعلق ريشنباخ على ذلك قائلاً:

"هذا كل ما هنالك، ولسوء الحظ فإن هذه الحالة البسيطة غالباً ما يتم تصويرها في لغة ملغزة للغاية".

يقول أينشتين:

"إن غير المتخصصين في الرياضيات يكتنفهم الغموض عندما يسمعون عن الأبعاد الأربعة ويعتقدون أن في ذلك ضرباً من الخيال. ومع هذا فإن القول بأن العالَم الذي نعيش فيه هو عبارة عن عالَم متصل له أربعة أبعاد هو قول واضح وصريح".

هذا معناه أن أينشتين يرى في المتصل الرباعي حقيقة موضوعية، وأن الرياضيات تستطيع بوسائلها تحديد هذا المتصل بدقة. إن نظرية النسبية توضح أن مقياس المكان يعتمد على مقياس الزمن، فلا يوجد مكان منفصل ومستقل عن الزمان، ولا يوجد زمان منفصل ومستقل عن المكان، ومن المؤكد أن هذا شيء جديد وعميق إلى أقصى غايات الجدّة والعمق، إذ أدى - كما سبق أن ذكرنا - إلى تغيير فكرتنا عن العالَم الطبيعي من أساسها.

هذه هي أهم خصائص التفكير العلمي، غير أن الجدير بالإشارة هنا هو أن هذه الخصائص ليس من الضروري أن تتوافر كلها في جميع العلوم بدرجة واحدة، بل قد تتفاوت العلوم في تحقيق هذه الخصائص، فقد يتوافر بعضها في علم دون بعضها الآخر، وقد تتحقق خاصية منها في علم بصورة أوضح من تحققها في علم آخر. ولذلك فإن هذه الخصائص هي مجرد خصائص عامة، إذا ما توافرت بعضها أو كلها في معرفة بعينها كان لدينا ما نسميه بالعلم.

المعرفة الخرافية

يلجأ كثير من الناس - حتى يومنا هذا - إلى المنجمين وقرّاء الطالع يستشيرونهم في أمورهم، ويطلبون إليهم أن يكشفوا لهم حجب الغيب

وما يخبؤه المستقبل لهم. وتنشر الصحف وكثير من المجلات الأسبوعية ما تتنبأ به النجوم عن مستقبل كل فرد، وما يخبؤه لـه القدر. ومن الناس من يتشاءمون من البوم والغربان، أو القطط السوداء، أو عواء الكلاب، أو من رؤية بعض الأشخاص، أو جملة تطرق آذانهم من طفل صغير أو عابر سبيل لا يوجه الحديث إليهم، وقد لا تربطه بهم صلة.

ومن الناس من يعتقدون أن ما يصيبهم من مرض أو خسارة أو مصيبة إنما يرجع إلى العين والحسد. ويؤمنون بأن العين تستطيع بقوة خارقة خاصة أن تفلق الحجر، وكثيراً ما نسمع عن تفسيرات لا تتفق مع ما كشفت عنه العلوم الحديثة من ظواهر الكون المختلفة مثل الزلازل والبراكين والبرق والرعد. وهناك من الناس من يعتقد أن الزلازل والبراكين مثلاً إنما هي نتيجة لغضب الآلهة على أهل الرجس والشيطان. كل هذه خرافات، فكيف نشأت في حياة البشر؟ وكيف شاعت هذا الشيوع وتسللت إلينا عبر القرون والعصور؟ وكيف ظلت باقية بيننا حتى اليوم تحتل عقول الكثيرين منا وتوجه سلوكهم؟ وكيف أخفقت العلوم، رغم ما أحرزته من تقدم كبير، فس القضاء على هذه المعتقدات قضاءً كلياً؟ وهل هناك ثمَّة أمل في القضاء على هذه الخرافات؟

للإجابة عن مثل هذه الأسئلة علينا أولاً أن نميّز بين الأسطورة والخرافة. والواقع أنه يصعب على المرء أن يضع حداً فاصلاً دقيقاً بين الأسطورة والخرافة، ولكن لو شئنا الدقة لقلنا أن التفكير الأسطوري هو تفكير العصور التي لم يكن العلم قد ظهر فيها بعد، أو لم يكن قد انتشر إلى الحد الذي يجعل منه قوة مؤثرة في الحياة وفي طريقة معرفة الإنسان للعالَم، فالأسطورة كانت تقوم بوظيفة مماثلة لتلك التي أصبح يقوم بها العلم بعد ذلك، وكانت هي الوسيلة الطبيعية لتفسير الظواهر في العصر السابق على ظهور العلم. أما التفكير الخرافي فهو التفكير الذي يقوم على

إنكار العلم ورفض مناهجه، أو يلجأ - في عصر العلم - إلى أساليب سابقة على هذا العصر. وقد لا يكون هذا التحديد للفارق بين لفظي "الأسطوري" و"الخرافي" دقيقاً كل الدقة، ولكنه يفيد على أية حال في التمييز بين هذين اللفظين اللذين يختلطان، في كثير من الأحيان في أذهان الناس. ونستطيع أن نضيف إلى ذلك فارقاً آخر، هو أن الأسطورة غالباً ما تكون تفسيراً "متكاملاً" للعالَم أو لمجموعة من ظواهره، على حين أن الخرافة "جزئية"، تتعلق بظاهرة أو حادثة واحدة. ففي العصور البدائية والقديمة كانت الأسطورة تمثل نظاماً كاملاً في النظر إلى العالَم والإنسان، وكان هذا النظام يتسم، في كثير من الأحيان، بالاتساق والتماسك الداخلي. أما الخرافات فتتعلق بالتفاصيل، وهي قد تكون متعارضة أو متناقضة فيما بينها، لأن أحداً لا يحاول أن يوفق بين الخرافات المختلفة ويكوِّن منها نظاماً ونسقاً مترابطاً. ومع ذلك فمن الواجب أن نعترف بأن اللفظين يُسْتَخدمان في أحيان كثيرة بمعنى واحد أو بمعنيين متقاربين، وإن كانت الدقة العلمية توجب التمييز بينهما.

وأهم مبدأ ترتكز عليه الأسطورة هو المبدأ الذي يعرف باسم "حيوية الطبيعة" Animism. والمقصود بهذا المبدأ هو أن التفكير الأسطوري يقوم أساساً على صبغ الظواهر الطبيعية، غير الحية، بصبغة الحياة، بحيث تسلك هذه الظواهر كما لو كانت كائنات حية تحس وتنفعل وتتعاطف أو تتنافر مع الإنسان. ولو فكرنا ملياً في أية أسطورة فسوف نجدها تعتمد على هذا المبدأ اعتماداً أساسياً. فأسطورة إيزيس وأوزيريس([1]*)، التي

---

(١) أوزيريس Osiris إله الموتى والبعث في الديانة المصرية القديمة. وهو شقيق الإلهة إيزيس وزوجها، ووالد "حورس"، وشقيق "ست" و "نفتيس". وعندما وُلِدَ "أوزيريس" سمع الناس صوتًا في الأفق يقول: "لقد وُلِدَ سيد الخلق". ومع مرور الأيام أصبح "أوزيريس" ملكًا على مصر. وعندما كان يغيب كانت الملكة

كان المصريون القدماء يفسّرون بها فيضان النيل، هي إضفاء لطابع الحياة ولانفعالات الأحياء على ظاهرة طبيعية هي الفيضان. وأسطورة خلق العالَم على يد سلسلة الآلهة تبدأ من زيوس، عند اليونان، تقوم على هذا المبدأ نفسه، إذ يكون لكل جزء من الطبيعة إله خاص به، ويسلك هذا الإله سلوكاً مشابهاً لسلوك البشر. وقل مثل هذا عن أية أسطورة عند أي شعب قديم أو بدائي.

ازدهرت الأساطير في عصور ما قبل العلم حين كان الإنسان يعيش في أحضان الطبيعة، ويشاهد ظواهرها المختلفة، فتبهره وتثير في نفسه شتى الانفعالات. ولعل أشد هذه الانفعالات تأثيراً في نفوس البشر هو الشعور بالذعر، بل الرهبة من هذه الظواهر، وبخاصةٍ ما كان منها عنيفاً، كالريح

"ايزيس" تحل محله في الحكم. وذات يوم بعد عودة "أوزيريس" بدأ شقيقه الشرير "ست" يتآمر مع ٧٢ آخرين - من بينهم ملكة أثيوبيا - على ذبح "أوزويريس". فأعد المتآمرون صندوقًا على حجم جسم "أوزيريس" وأحضروه إلى حفلة كان يقيمها "أوزيريس"، وأثناء تناول الطعام راحوا يجربون مقاس الصندوق الجميل، وبمجرد أن تمدد فيه "أوزيريس" أسرعوا بإغلاقه بإحكام وحملوه، فورًا، إلى مصب النيل وألقوه فيه، وعندما بلغ "إيزيس" نبأ المؤامرة قصت خصلة من شعرها علامة على الحداد، وشرعت في البحث عن جسد زوجها، وعرفت "ايزيس" أن النيل ألقى بالصندوق في البحر الأبيض وأن أمواجه حملته إلى لبنان، وأنه استقر بين أغصان شجرة نمت أفرعها بسرعة حتى أنها غطت الصندوق من جميع جوانبه لدرجة لم يعد معها ظاهرًا للعيان. وعندما مر ملك لبنان عليها أعجبه حجم الشجرة غير العادي. فقرر قطعها ليصنع منها أعمدة في إحدى غرف قصره. وعلمت "ايزيس" بذلك. فذهبت إلى لبنان ونجحت في العودة بالصندوق. أبحرت "ايزيس" عائدة إلى مصر. وعندما وصلت احتضنت الجثة وبكت بغزارة فحدث فيضان النيل. ولقد تقمص "أوزيريس" خصائص عدة آلهة، فهو إله الموتى وإله الأحياء في وقت واحد. وهو في الأصل كان تشخيصًا لفيضان النيل. ويمكن أيضًا أن يمثل الشمس بعد غروبها، وهو بذلك يرمز الى سكون الموتى. (د. إمام عبدالفتاح إمام، معجم ديانات وأساطير العالم، المجلد الثالث، ص ٧٤ - ٧٦).

العاتية والرعد والزلازل والبراكين. كانت هذه الظواهر وغيرها تثير فزع الناس واضطرابهم، وتثير في الوقت ذاته رغبتهم في الاستطلاع لمعرفة أسبابها. فالإنسان بطبيعته يميل إلى تفسير الظواهر المحيطة به والكشف عن أسبابها. وفي العصور القديمة لم يكن في وسع الإنسان الوصول إلى تفسير صحيح للظواهر، لأن العلوم لم تكن قد ظهرت بالقدر الذي يسمح للمرء بتفسير هذه الظواهر ومعرفة أسبابها الحقيقية، ولذا كان الخيال يحل محل التفسير العلمي ويقدم نوعاً من التفسير يشبه النزوع إلى العمومية عن طريق ارضائه بتشبيهات ساذجة. وعندئذ كان يشيع الخلط بين التشبيهات السطحية، ولاسيما التشبيهات بالتجارب البشرية، وبين التعميمات، وكانت الأولى تؤخذ على أنها تعميمات. وهكذا تتم تهدئة الرغبة في الوصول إلى العمومية، عن طريق تفسيرات وهمية.

ويضرب "ريشنباخ" مثلاً للتفسير الوهمي، فيقول:

"إن الرغبة في فهم العالَم الطبيعي قد أدت في كل العصور إلى إثارة السؤال عن كيفية بدء العالَم. وفي أساطير الشعوب جميعاً تفسيرات بدائية لأصل الكون، وأشهر قصة للخلق، وهي تلك التي أنتجتها الروح العبرانية الخيالية متضمنة في العهد القديم، وهي ترجع إلى حوالي القرن التاسع قبل الميلاد، وهي تُفسّر العالَم على أساس أنه من خلق (ياهوا). هذا التفسير هو من النوع الساذج الذي يرضي ذهناً بدائياً، أو ذهناً شبيهاً بأذهان الأطفال، إذ يستعين بتشبيهات بشرية: فكما يصنع البشر بيوتاً وأدوات وحدائق، فكذلك صنع (ياهوا) العالَم. وهكذا فإن السؤال عن منشأ العالَم المادي، وهو من أعم الأسئلة أهمية، يجاب عليه عن طريق التشبيه بتجارب البيئة اليومية. وقد لاحظ الكثيرون، عن حق، أن هذا النوع من الصور لا يشكل تفسيراً، وأنه لو صحت لزادت من صعوبة حل مشكلة التفسير، فقصة الخلق تفسير وهمي".

ومع ذلك - كما يقول ريشنباخ - ما أعظم القوة الإيحائية الكامنة فيـها. ولقد قدم بني إسرائيل إلى العالَم، وهم لا يزالون في مرحلة بدائية، قصة تبلغ من الحيوية حداً جعلها تخلب ألباب القراء جميعاً حتى يومنا هذا، فخيالنا يفتتن بالصورة الوقور لإله قديم تحركت روحه فوق صفحة المياه، وأوجد العالَم بقليل من الأوامر. كذلك فإن هذه القصة القديمة الرائعة تُرْضِي رغباتنا العميقة الكامنة في أن يكون لنا أب قوي. غير أن إرضاء الرغبات النفسية ليس تفسيراً. ومن هنا لا تُعَد الأساطير علماً، حتى وإن اتسقت أجزاؤها، لأنها تعلل الأشياء بقوى خارقة للطبيعة.

إذا كانت الأسطورة تختلف عن العلم، فكذلك الخرافة تختلف عن العلـم، لأن الخرافة هي رابطة عرضية بين شيئين، فإذا زارنا شخص ما نعتقد أنه من النوع "الحسود"، ثم حدثت لنا مصيبة أثناء، أو بعد، زيارته لنا، فإننا غالباً ما نربط بين زيارته لنا وبين ما أصابنا من كوارث، ونتوهم - خطأً - أن الرابطة بينهما رابطة دائمة وضرورية، على الرغم من أنه لا صلة بين هاتين الظاهرتين، قد يكون اقتران وقوعهما قد حدث - بمحض المصادفة - مرة أو مرتين أو أكثر، ولكن هذا لا يعني أن نربط بينهما ربطاً دائماً. ولتوضيح معنى الرابطة العرضية نأخذ المثال التالي:

هب أنك هممت بتشغيل جهاز التليفزيون في منزلك فسمعت، بمجرد ضغط أصبعك على مفتاح التشغيل، صوت انفجار شديد ارتجت لـه جنبات المنزل. ولنفترض أن هناك معسكراً أُقيم حديثاً على مقربة من منزلك يقوم أفراده بإجراء تجارب على أنواع معينة من المتفجرات، وأنت لا تعلم شيئاً عن هذا المعسكر، ولا تعرف أصلاً أنه موجود، ولكن يتصادف في كل مرة تحاول فيها تشغيل جهاز التليفزيون، وبمجرد أن تضغط بأصبعك على مفتاح التشغيل حتى تسمع صوت انفجار شديد ترتج لـه جنبات المنزل. ولنفرض أن هذا تكرر حدوثه أكثر من مرة على

فترات متقاربة أو متباعدة. من المؤكد أنه سوف تأتي عليك لحظة ترتجف فيها رعباً من مجرد التفكير في تشغيل جهاز التليفزيون لأنه سوف يتولد لديك اعتقاد راسخ أن ضغط أصبعك على مفتاح تشغيل جهاز التليفزيون هو سبب أو علة حدوث الانفجار.

هذا المثال يوضح طبيعة الرابطة العرضية التي تستند إليها معظم الخرافات. فالخرافة رابطة عرضية بين شيئين، كالتشاؤم مثلاً: إذا نعق الغراب عند السفر، في هذه الحالة يتوهم صاحب المعرفة الخرافية أن هناك رابطة دائمة بين نعيق الغراب وبين حدوث الكوارث، مع أنها في حقيقة الأمر رابطة عرضية قد تكون حدثت مرة أو مرتين، فظّن أنها رابطة دائمة. هذه ومثيلاتها علاقة وهمية خرافية يحارب العلم التسليم بها، لأنها لا تحتوي على شرط العلاقة السببية الثابتة التي ينزع العلم إلى الكشف عنها، والعلاقة السببية الثابتة تخضع لشرطين:

الشرط الأول: أن يشهد بصدقها الواقع.

الشرط الثاني: أن يكون وقوعها مطرداً بحيث لا يحتمل شذوذاً ولا استثناءً.

وتوضيحاً لذلك نقول: إنه إذا حدث أن سمع إنسان نعيق غراب ولو مرة واحدة دون أن يلحقه أي سوء، كان هذا دليلاً مقنعاً، في نظر العلم، على خطأ الاعتقاد بأن نعيق الغراب علة نزول الكوارث، حتى ولو ثبت أن كثيرين قد لاحظوا أنه كلما سمعوا هذا النعيق أصابهم سوء.

ولعل هذا يذكرنا بالمثال الرائع الذي ساقه "فرانسيس بيكون" Francis Bacon (١٥٦١ - ١٦٢٦) في معرض حديثه عن "أوهام الجنس"، حين روى قصة رجل كان ينكر أثر النذور في استرضاء الآلهة، فعُرِضَت عليه صور أولئك الذين وفّوا نذورهم بعد نجاتهم من خطر الغرقِ أثر تحطم

سفنهم، عُرِضَت عليه تلك الصور المعلقة على جدار معبد، ثم أُخْرِجَ بالسؤال الآتي: ألا تعتقد بعد ذلك في حكمة الآلهة؟ فسأل بدوره قائلاً: لكن أين أجد صور أولئك الذين نذروا النذور لنجاتهم ثم هلكوا؟ القاعدة العلمية تقول إن مثالاً واحداً يتعارض مع نظرية عامة، كفيل بهدم النظرية وتقويضها ولو شهدت بصوابها مئات الشواهد.

وحين نقول إن المنهج العلمي هو ربط الحقائق المشاهدة بعضها ببعض بحيث يمكننا التنبؤ بوقوع بعضها إذا وقع بعضها الآخر، فإنما نعني بصفة خاصة أن يكون هذا الربط بين واقعة مشاهدة بالحواس، وواقعة أخرى غيرها مما يشاهد بالحواس أيضاً، لأنه ليس من المنهج العلمي في شيء أن نربط الظاهرة التي أمامنا، والتي نريد تفسيرها، بأخرى مما لا يمكن مشاهدتها ولا إخضاعها للتجارب، كالحقائق الغيبية الخارقة للطبيعة.

وفي ذلك يروي "سير برسى نن" القصة الآتية: كان رحالة علمي التفكير متنقلاً على هضبة من جبال الأنديز، ومستصحباً معه دليلاً من أهل الجبال، فلاحظ الرجلان - وهما على قمة الهضبة - حين أرادا طهي طعامهما من البطاطس، أن البطاطس لا تنضج بالرغم من غليان الماء، فعلّل الدليل الظاهرة بأن وعاء الطهي قد حلّت فيه الشياطين فمنعت البطاطس من النضج، وأما الرحالة ذو التفكير العلمي فقد وجد في هذه الظاهرة مثلاً واضحاً يبين كيف تتوقف درجة الغليان على ضغط الهواء، فلما كان ضغط الهواء على قمة الجبل العالية قليلاً، تطلّب غليان الماء درجة من الحرارة أقل من الدرجة التي يغلي عندها وهو على سطح البحر، وهكذا ترى الرجلين إزاء موقف واحد من وقائع محسوسة، إلاّ أن كلا منهما ذهب مذهباً يختلف عن مذهب زميله في التعليل. فواحد يربط المحسوس بالغيبي فلا يكون عالِماً، وآخر يربط المحسوس بمحسوس غيره فيتوافر فيه شرط المنهج العلمي. فالذي يميز العقل العلمي هو هذا المنهج، الذي

يربط الظاهرة التي نريد تعليلها بظواهر أخرى مما يقع في التجربة البشرية، ربطاً يجعلها جزءاً من مجموعة واحدة مطردة الحدوث.

والواقع أن ظاهرة الفكر الخرافي أعقد من أن تكون مجرد بقية من بقايا عصور ماضية، يستطيع العلم في مسيرته الظافرة أن يكتسحها ويمحو جميع آثارها. ذلك لأن الفكر الخرافي يظل متأصلاً في أذهان كثير من الناس حتى في أكثر المجتمعات تمسكاً بالتنظيمات العلمية. فالعلم والخرافة، وإن كانا ينتميان إلى عصرين مختلفين، يظلان متعايشين في نفوس البشر أمداً طويلاً، وكأنهما طبقتان جيولوجيتان متراصتان الواحدة فوق الأخرى في الجبل الواحد، وكل منهما ترجع إلى زمن مختلف. بل أن الشخص الذي نال من التعليم حظاً رفيعاً، قد يظل متمسكاً بالفكر الخرافي في كثير من جوانب حياته التي لم يمسها العلم مساساً مباشراً. وهكذا لا يكون إتباعه للمنهج العلمي في المعمل أو المختبر، أو جمعه حصيلة ضخمة من المعلومات العلمية - لا يكون ذلك عاصماً لذهنه من أن يؤمن، في جانب من جوانبه، بالخرافات، ويرضى بتفسير للظواهر لا علاقة لـه، من قريب أو بعيد، بالمنهج العلمي الذي يجيد استخدامه.

وهكذا نجد في أكثر المجتمعات تقدماً، بقايا من التعلق بالخرافة تتمثل في إعطاء مكان الصدارة، في كثير من الصحف، للحوادث التي تبدو خارقة للطبيعة، وفي استمرار ظهور أعمدة صحفية مثل "حظك اليوم" أو قراءة الطالع من الأبراج، أو التشاؤم من الرقم ١٣، أو انتشار تعبيرات تحمل معنى خرافياً مثل "امسك الخشب"، إلى آخر هذه المظاهر التي تدل على أن التفكير الخرافي ما زال، في عصر الصعود إلى الكواكب، متشبثاً بكثير من مواقعه.

ولقد ظهرت تعليلات متعددة ومتباينة الاتجاه، تفسّر استمرار تيار

اللامعقول في مساره الخفي تحت سطح العقلانية الظاهرة للمجتمع الحديث، وإصرار الغيبيات على عدم الاختفاء من حياة الإنسان العصري، وربما كانت التعليلات النفسية أكثرها انتشاراً. فهناك من يقول إن الأحلام، في حياة الإنسان، مصدر دائم للخرافة، إذ إن الصور الخيالية، غير المترابطة وغير الواقعية، التي تظهر في الأحلام، يمكن أن تختلط بالواقع، وتكتسب في حياة الناس طابعاً متجسداً يتخذ شكل الخرافة. وربما كان الأصل الأول لكثير من الخرافات راجعاً إلى وجود شخصيات مريضة لديها استعداد أكبر للخلط بين الحلم والواقع، ولتأكيد الوجود الفعلي لأشباح وأرواح تراءت لها بإلحاح في منامها. وقد ركزت مدرسة التحليل النفسي عند "فرويد" Freud (١٨٥٦ - ١٩٣٩) جهودها، في هذا الميدان، في بحث تأثير اللاشعور في رؤية الإنسان للواقع، وأسهمت بذلك في استكشاف أسباب استمرار التفكير الخرافي في عصر ينظم الناس حياتهم فيه على أساس من العلم. ذلك لأن الخرافة، في ضوء التحليل النفسي، لا تظهر بوصفها شيئاً ماضياً لم يعد لـه في حياة الإنسان مكان، بل تبدو جزءاً من التكوين النفسي للإنسان، يظل كامناً في اللاشعور إلى أن تطرأ ظروف تصعد به إلى السطح الخارجي.

على أن التعليل المستمد من مجال علم النفس، والتحليل النفسي بوجه خاص، ربما لم يكن كافياً إلاّ لإيضاح جانب واحد من جوانب مشكلة استمرار الفكر الخرافي في المجتمع الحديث. فحتى لو سلمنا بالايضاح الذي تقدمه مدرسة التحليل النفسي، سيظل علينا أن نعرف تلك الظروف التي تبعث الخرافة من أعماق اللاشعور إلى مستوى التفكير أو السلوك الواعي، ولابد أن تكون هذه الظروف منتمية إلى طبيعة المجتمع، ونوع القيم السائدة فيه، والعوامل الاجتماعية التي تتحكم في تحديد هذه القيم.

ويعتقد بعض الباحثين أن الشعور بالعجز هو العامل الأساسي في

ظهور الخرافة واستمرارها. وهذا الشعور يتخذ أشكالاً تختلف باختلاف البيئة والعصر، ولكن نتيجته دائماً واحدة، هي أن يلجأ الإنسان، في تعليله للأحداث، إلى قوى لا عقلية تساعده على التخلص من المشكلات التي يواجهها تخلصاً وهمياً، بدلاً من أن تساعده على حلها أو حتى مواجهتها بطريقة واقعية.

ولعل قائل يقول: وما ضرر هذه المعتقدات الخرافية مادامت تريح صاحبها وتزيل عنه الهموم ولو إلى حين؟ والجواب على ذلك أنها مجافاة للحقيقة، ونسبة الأمور إلى غير مسببتها. ثم إن الشخص الذي يبني سلوكه واختياره للأمور ونظرته إلى المستقبل على أساس واهٍ من الأوهام، جدير أن يخطئ، وأن تصرفه هذه الأوهام عن أبواب قد يكون فيها الخير، وتسوقه إلى أبواب قد يكون فيها الخسارة والهلاك. كما أن اعتناق الخرافة لو أصبح سلوكاً اجتماعياً عاماً، فإن هذا سوف يؤدي إلى تخلف المجتمع لأنه سيصرفه عن الأخذ بأسباب العلم التي هي ركيزة لأي تقدم.

وفضلاً عن ذلك، فإن التفكير الخرافي قد يكون مصدراً للهم والغم حين تستولي الأوهام على عقل صاحبها فتؤرقه وتشغل باله وتدفعه نحو الخطأ وتصرفه عن الصواب. وقد يتضخم هذا الأثر حتى يصير مرضاً عقلياً يجعل صاحبه في عداد المجانين، أو يدفعه إلى ارتكاب الجرائم. فقد أخبر أحد الدجالين رجلاً قبل زواجه أنه سوف يكون لـه ولد يموت في حادثة، ومضت السنون وتزوج الرجل ورزق ببضع بنات، وجاءه الولد بعد أن طال انتظاره له. وهنا تحركت في نفس الرجل المخاوف والأوهام التي أودعها الدجّال الكاذب في عقله منذ سنوات عديدة، فنغّصت عليه حياته، وأقضّت مضجعه، وجعلته ينتظر الموت لابنه في كل خطوة يخطوها، فساءت تربية الولد بسبب جهل الوالد وشدة حرصه على طفله، وساءت صحة الوالد وزادت وساوسه ومخاوفه.

على أننا ينبغي أن نعترف بأن التفكير الخرافي، للأسف الشديد، شائع في بلادنا، فالغالبية العظمى من الناس تؤمن بالعين والحسد، ومنهم من يعلقون السحالي والتماسيح على أبواب دورهم، ومنهم من يرسمون الأكف على جدرانها، ومنهم من يعلقون الأحجبة والتعاويذ في أعناقهم ويدسّونها في فراشهم وبين طيات ثيابهم، ومنهم من لا يزالون يعالجون الأمراض بالزار وحرق البخور. ولاتزال عيادات الدجالين - ممن يدعون العلم بالغيب وضرب المندل وقراءة الفنجان والكف وفك السحر وإنزال الأذى بالناس - غاصة بحشود من السذج الذين يعيشون بأجسادهم فى القرن الحادي والعشرين، بينما عقولهم تنتمي إلى عصور الظلام والجهل.

الفصل الثالث

الفلسفة والدين

تمهيد

يشكك بعض الناس ممن لم يدرسوا الفلسفة ولم يعرفوا شيئا عن تاريخها أو موضوعاتها، أو مناهجها في الأثر الذي تتركه هذه الدراسة على معتقداتنا الدينية، ويذهبون إلى أن دراستها تعمل على زعزعة هذه المعتقدات إن لم تقم بتقويضها بالفعل. غير أن ذلك لا يدل إلا على جهل فاضح، وفكر بالغ السطحية عن الفلسفة، ذلك لأن الدين بما يدعو إليه من قيم كالعدل، والخير، والحق، والفضيلة، والرحمة، والبساطة، والتسامح، والتواضع، والإخاء بين الناس.. إلخ، يلتقي مع الفلسفة على صعيد واحد من حيث الهدف والغاية، وإن اختلفت الوسيلة. فقد ظلت الفلسفة طوال تاريخها تدعو الناس إلى الإيمان بهذه القيم والتمسك بها، ولن تجد مذهباً من المذاهب الفلسفية يدعو إلى هدمها، فالمعارف السطحية الغثة هي وحدها التي تخلق التعارض بينهما، ذلك لأن الفلسفة هي سبيلنا إلى الإيمان بالله عن طريق العقل، ومن هنا فقد ذهب الفليسوف الإنجليزيفرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) إلى أن "معرفة الإنسان الضئيلة والسطحية بالفلسفة قد تنحرف بذهنه بعيداً عن الدين، لكن التعمق في دراستها يلقي بالإنسان في أحضان الدين ويرسخ إيمانه به"، فهي تساعدنا على تدعيم معتقداتنا

الدينية عندما نضع لها أساساً عقلياً صلباً، وبذلك تجنبنا الكثير من الحيرة والشك والبلبلة.

والواقع أن الفلسفة والدين توأمان متلاصقان، وعلى حد تعبير ابن رشد " الحكمة صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة "، بل إنهما أحياناً يطرحان أسئلة واحدة عن أصل الإنسان ومصيره، وعلاقته بالكون الذي يعيش فيه، وعلاقة الإنسان بالله، وخلود النفس، وحرية الإرادة، وعلاقة السلوك البشري بالسعادة والإنسانية... إلخ. ولا شك أن اشتراكهما، من حيث الموضوع، في مثل هذه المشكلات الكبرى يكفي في ذاته لكي يجعلهما يتداخلان تداخلاً جزئياً في بعض الأمور.

الفكر الديني عند اليونان

الدين أسبق من الفلسفة، هذه حقيقة لا يتطرق إليها شك، إذ تثبتها دراسة الحضارات القديمة، ودراسة الشعوب البدائية. ولو شئنا أن نستعرض تاريخ العلاقات القائمة بين الدين والفلسفة منذ أقدم العصور حتى يومنا هذا، لكان علينا أن نرتد إلى تلك الأساطير الدينية والخرافات السحرية التي ذهب الكثير من الباحثين إلى أنها كانت الأصل في نشأة التفكير الفلسفي. غير أن فلاسفة اليونان الأقدمين لم يلبثوا أن تحققوا من أن تلك الأساطير الدينية لا تخرج عن كونها خيالات بشرية اصطنعها الناس (على صورتهم ومثالهم) لوصف الآلهة. ولعل هذا هو ما عناه "اكسينوفان" Xenophanes (٥٧٠ - ٤٨٠ ق.م) حينما كتب يقول:

"إن الناس هم الذين استحدثوا الآلهة، وخلعوا عليها هيئتهم وعواطفهم ولغتهم. ولو كان في وسع الثيران أن ترسم لنا صورة لآلهتها لصورت لنا الآلهة، على صورتها ومثالها. ونحن نعرف كيف نسب هوميروس وهزيود إلى الآلهة، كل ما هو موضع تحقير وملامة في نظر الناس".

فلم يشأ هذا الفيلسوف اليوناني القديم أن يخلع على الآلهة صفات البشر، بل ذهب إلى تنزيه الإله بوصفه عقلاً محضاً، كله بصر وكله فكر.

وأما جماعة السوفسطائيين[1] فقد استحلوا لأنفسهم التهكم على

(١) كلمة "سوفسطائى" Sophist لم يكن لها معنى سيئ فى أول أمرها، بل كانت تدل في الأصل على ما نعنيه نحن اليوم بكلمة "أستاذ" أو "معلم"، ثم لحق هذه اللفظة التحقير في عهد سقراط وأفلاطون، لأن السوفسطائيين كانوا مجادلين مغالطين، وكانوا يتاجرون بالعلم. أما الجدل فقد وقفوا عليه جهدهم كله. خرجوا من مختلف المدارس الفلسفية لا هدف لهم سوى تخريج تلاميذ على قدر بالغ من البراعة، وكانوا يفاخرون بتأييد القول الواحد ونقيضه على السواء، وتقديم الحجج الخلابة في مختلف المسائل والمواقف.
وكان السوفسطائيون معلمين متجولين، ينتقلون من مدينة إلى أخرى، ويصطحبهم تلاميذهم أحيانًا، حتى ليكادون يشكلون حاشية لهم. ويجب أن نلاحظ أن السوفسطائيين لم يكونوا "مدرسة" واحدة لها أعضاء، فلكل منهم شخصيته الخاصة.
وتحتل الخطابة مكانًا رئيسيًا في نشاط السوفسطائيين، حتى أنهم في نظر البعض معلمو خطابة أولاً وقبل كل شيء. وسر اهتمام السوفسطائيين بالخطابة هو أن مفهوم الخطابة ارتبط ارتباطاً وثيقًا بمفهوم الاقناع الذي اهتم به السوفسطائيين كثيرًا، لدرجة أن أحد السوفسطائيين - وهو "جورجياس" - يفاخر بأنه أقدر من الطبيب على إقناع المريض حتى فيما يخص أمور الصحة. ويقول سوفسطائي آخر إن من يملك ناصية الكلمة سيكون أقوى من أي حاكم وأي طاغية، وسيستطيع بها وحدها أن يقتل أو يسجن أو ينفي من يشاء.
ورغم أهمية الخطابة فإن القسم الأكبر من نشاط السوفسطائيين اتجه نحو "تعليم الفضيلة"، وكانت هذه هي السمة الغالبة على نشاطهم جميعًا. والواقع أن مفهوم "الفضيلة" كان يتسع عندهم ليشمل كل ما يهم الأخلاق والسياسة معًا. فإذا أضفنا إلى ذلك المسائل اللغوية ومسائل الفكر بصفة عامة، نجد أن السوفسطائيين كانوا هم "حملة الثقافة" بحق في ربوع بلاد اليونان، إذ كانت معارف السوفسطائيين متعددة وواسعة، وقد قيل عن السوفسطائي "هيباس" مثلاً إنه كان عالِمًا ضليعًا في الحساب والهندسة والفلك والموسيقى، ويقول هو عن نفسه في إحدى المحاورات

الآلهة والتندر على الأساطير الدينية، وإن كان يُروَى عن "بروتاجوراس" أنه قال:

"ليس في استطاعتي أن أعرف ما إذا كانت الآلهة موجودة أم لا، ذلك لأن أموراً كثيرة تحول بيني وبين تلك المعرفة، لعل أهمها غموض المسألة وقصر الحياة البشرية".

وعلى الرغم من أن كل فلاسفة اليونان تقريباً قد آمنوا بقدرة العقل، وعالجوا كثيراً من المشكلات اللاهوتية بالأدلة المنطقية والبراهين العقلية، فضلاً عن أنهم أطلقوا الحرية للعقل في الحكم على صفات الآلهة وأعمالهم وعلاقتهم بالناس، فإننا نلاحظ إن أفلاطون وأرسطو قد أخذا بالمعتقد التقليدي الذي ينسب الألوهية إلى السماء والكواكب، كما أنهما قد حاولا أن يلتمسا في الكثير من الأساطير الدينية بعض آثار التفكير الفلسفي، وكأنما هما قد أخذا على عاتقهما أن يوفقا بين الفلسفة والديانة الشعبية.

ولم يلبث الرواقيون Stoics أن فطنوا إلى ما وراء الأساطير والخرافات والطقوس الدينية من معان رمزية، فحاولوا أن يفسّروا الديانة الشعبية تفسيراً فلسفياً، وذهبوا إلى أن سائر المعتقدات الدينية والطقوس الشعبية إن هي إلا صور متنوعة لحقيقة واحدة، مادام من شأن العقل الكلي أن يتجلى على أشكال عديدة مختلفة بحسب اختلاف عقول الناس.

ويُعَد "أفلوطين" Plotinus (٢٠٥ - ٢٧٠م) أبرز فلاسفة العهد القديم من حيث الطابع الديني الذي تتخذه فلسفته. وقد فطن الفلاسفة

التي سماها "أفلاطون" باسمه: إنه عالِم أيضًا في علم الأنساب والتاريخ. وكانت المدينة التي اجتذبت السوفسطائيين أكثر من غيرها هي وبالطبع "أثينا"، حيث إنها كانت أغنى وأقوى مدن اليونان وأكثرها ديمقراطية وترحيبًا بالفكر والمفكرين.

المسيحيون إلى هذا الطابع الديني في فلسفة أفلوطين ابتداءً من دنيس الأروباجي حتى متصوفة العصر الحديث من المسيحيين. والحق أن أفلوطين كان يسعى إلى الخلاص، ولكنه اتخذ من العقل وسيلة لتحقيق ذلك، واعترف في الوقت نفسه بأن العقل تابع، وأنه وسيلة للانتقال إلى الواحد وإلى المتعالي، ولهذا فإن النشوة الأخيرة تفترض نوعاً من الفضل الإلهي. وهذه هي التجربة الدينية التي تتجاوز العقل عند أفلوطين، أو هي اتحاد العقل بالمطلق. ومن ثمّ يمكننا القول إن فلسفة أفلوطين نزعة عقلية صوفية.

كانت فلسفة أفلوطين آخر مظهر كبير للفكر الفلسفي اليوناني، فنظرت إلى جوهر العقل، وخُيِّل إليها أنها تستطيع التعالي بمذهبها في الواحد اللامتناهي فوق العقل نفسه، غير أنها كلما سمت بالألوهية عن الأشياء، وعن الحياة، وعن الفكر نفسه، رأت من الضروري أن تصنع سلماً من الكائنات المتوسطة بين الصور العليا للموجودات والصور الدنيا. وهذه المتوسطات هي ميدان الديانة الشعبية وآلهتها القريبة من ضعفنا تمد أيديها إلينا لترفعنا إلى الإله الأعلى. وهكذا يسوغ أفلوطين، من وجهة نظر العقل، جميع ميادين الدين من خرافات وتقاليد وعبادة الصور وصلوات وقرابين وسحر، فهذه كلها رموز متوسطة بين المحسوس والمعقول، وتلعب دورها في توجيهنا نحو الجوهر اللامادي الذي ليس كمثله شيء.

الفلسفة المسيحية

المهم إن الفلسفة اليونانية في عهد أفلوطين لم تلبث أن وقعت تحت تأثير الديانات الشرقية بفكرتها عن الخلاص أو النجاة، فنشأت منذ ذلك الحين مشكلة تاريخية كبرى هي مشكلة العلاقة بين العقل والنقل، ومدى تأثير المسيحية على الفلسفة. والواقع أن مجيء الوحي وانضمامه إلى العقل

في تقرير الحقيقة، كان سبباً في إثارة مشكلة جديدة لم يكن يعرفها رجال الفلسفة اليونانية، فإن الديانة اليونانية لم تكن سوى ديانة طبيعية تقوم على النظر إلى الطبيعة والإنسان، في حين أن الديانة المسيحية قد بدت منذ البداية ديانة روحية فائقة للعقل، فلم يكن بد من أن يتصدى أنصار هذه الديانة الجديدة للدفاع عن الإيمان وإثبات معقولية العقيدة المسيحية.

والفلسفة بوصفها تفسيراً شاملاً للكون ككل لها علاقة بالدين الذي يبحث هو الآخر في الكون والأشياء، ولكن من حيث إنها مخلوقات صادرة عن خالق أو إله. وقد استُخْدِمَت الفلسفة بالفعل في العصور الوسطى كأداة للتوفيق بين العقل والنقل (الوحي) أو بين الحكمة والشريعة. واستخدمها علماء اللاهوت فى الغرب وعلماء الكلام فى الإسلام للذود عن العقيدة الدينية. فقد رأى "القديس أنسلم St Anselm" (١٠٣٣ - ١١٠٩) مثلاً أن الإيمان ضروري للعقل، وشرط لصحة التفكير. وقد ساعد تصور المسيحية لله على ذيوع مذاهب كثيرة تجعل حجر الزاوية في تفكيرها رد كل ما في الكون من ظواهر وأفعال وحركات إلى الله.

كان من واجب التفكير المسيحي أن يُدْخِل في حسابه ظروف العالَم الذي يرغب في غزوه، بما في هذا العالَم من نظم وأخلاق ومعتقدات وتقاليد. فكان من الواجب لكي يكون مفهوماً أن يتحدث بلغة من يخاطبهم. وقد التقت المسيحية بالفكر العقلي والعلمي متشحاً برداء الفلسفة اليونانية. ووجدت في هذا اللقاء من جهة أخرى مناسبة تجلو فيها لنفسها روحها الخاص بها. فعملت على تنميته وتجديده، ولما كانت المسيحية قد تطلعت إلى بسط نفوذها على الحياة الإنسانية بأسرها، كان لابد أن تُشْبِع حاجات العقل كما تحقق مطالب الإرادة والقلب. وكان العقل إلى ذلك الوقت المثل الأعلى في الوضوح والمنطق والتناسب مما كان يسمى بالفلسفة اليونانية. فالانتقال من الإيمان إلى العقل إنما هو الاتصال مرة

أخرى بتلك الفلسفة. ولما كان الحق لا يناقض الحق، فالإله نفسه الكامل الصادق هو رب النور الطبيعي والوحي. فالفلسفة الحقة والدين الحق ليسا إذن في أساسهما إلا شيئاً واحداً بعينه في نظر الفلاسفة المسيحيين في العصور الوسطى.

اهتم فلاسفة العصور الوسطى بتفسير الكتب المقدسة، وجعلوا هدفهم الأول التفقه والتبحر في أمور الدين والعقيدة. وكان الشعار الذي سارت عايه الفلسفة في ذلك الوقت، هو أن تكون في خدمة الدين. وتأثر هؤلاء الفلاسفة بأفلاطون وأرسطو، وكانت فكرة الخير الأسمى (عند أفلاطون) والمحرك الأول (عند أرسطو) من الأفكار التي ظلت راسخة في أذهانهم. ومن أشهر الأفلاطونيين القديس أوغسطين، كما يعتبر القديس توما الاكويني من أشهر الأرسطيين في ذلك العصر.

كانت الفكرة السائدة في العصور الوسطى هي أنه ليس في وسع العقل وحده أن يصل إلى جميع الحقائق، بل هناك مجموعة من الحقائق لا نصل إليها إلا عن طريق الوحي مهما كان من دقة العقل وصحة برهانه. وعلى ذلك كانت الحقائق الدينية هي نقطة البداية التي يبدأ منها الفلاسفة في العصور الوسطى، ويستخدمون العقل في محاولة البرهنة والتدليل على هذه الحقائق. وها هو القديس أنسلم يقول عبارته المشهورة "العقل يسبق الإيمان، والإيمان يسبق العقل، وأنا أؤمن لكي أتعقل". ومعنى هذه العبارة أنه لابد للإنسان أن يمتحن الإيمان بعقله قبل أن يسلم به. فإذا ضمن صحة العقيدة الدينية التي فحصها مبدئياً، كان عليه أن يسلم بالأسرار التي تتضمنها، ثم تجيء بعد ذلك مرحلة التعقل الفلسفي للدين، فيرتفع الإيمان الساذج إلى مرتبة فهم هذا الإيمان وتعقل معتقداته. وإذا كانت المعتقدات الدينية هي النقطة التي انطلق منها فلاسفة العصور الوسطى، فإنه من الخطأ أن نظن أن هؤلاء الفلاسفة قد قصروا اهتمامهم

على قبول مسائل الدين بطريقة ساذجة، بل على العكس ذهب كثيرون منهم إلى القول بأن على المرء ألا يقتصر على الإيمان الساذج الذي لا أثر فيه للعلم أو العقل، وها هو القديس توما الاكويني St Thomas Aquinas (١٢٢٥ - ١٢٧٤) يذهب إلى أن العقل والوحي وسيلتان من وسائل المعرفة، وهما قد صدرا عن أصل مشترك واحد، فإن الله هو الذى أودع العقل في الإنسان، وهو الذي أعلن للناس حقائق الوحي، وإذن فإن العقل والوحي ليسا نقيضين، بل يمثلان خطوتين متتاليتين تكمل الواحدة منهما الأخرى في مجال المعرفة.

الفلسفة الإسلامية

يبدأ الدين بالإيمان بقضايا معينة، مثل: وجود الله، وبعثة النبي، والوحي، والكتاب المنزَّل... إلخ. وهذا لا يعني أن المفكر الديني لا يلجأ إلى أسلحة العقل والمنطق في تدعيم إيمانه أولاً والدفاع عن قضاياه ثانيًا، وهذا ما حدث بالنسبة للإسلام الذي مرَّ - كغيره من الديانات الأخرى - بهاتين المرحلتين:

المرحلة الأولى: مرحلة التصديق القلبي، والإيمان بالعقائد والأصول حتى يرسخ الدين في قلوب الناس.

المرحلة الثانية: مرحلة البحث النظري، والتدليل العقلي، وصياغة معتقداته في قالب فلسفي، والدفاع عنها بسلاح المنطق والحجة والبرهان.

وما دمنا بصدد الحديث عن الدين الإسلامي والفلسفة الإسلامية، فلابد من الإشارة إلى أن الفلسفة اليونانية وصلت إلى المسلمين، بطريقة أو بأخرى، بعد فتوحات الاسكندر في الهند وفارس فأثرت في الفلسفة

الإسلامية تأثيراً بالغاً. ذلك أن الموضوعات التي طرقها وبحثها المسلمون كانت هي التي أثارها وناقشها وعاشها اليونانيون. لكن لا ينبغي أن يُفْهَم من هذا أن الفلسفة الإسلامية كانت تابعة في كل ما أتت به لليونايين، إذ هي قد أتت، في واقع الأمر، بموضوعات جديدة كل الجدَّة وأن لها سماتها وملامحها الخاصة.

ويكفي هنا أن نشير، على سبيل المثال، إلى أنه في الوقت الذي يقول فيه القرآن الكريم بفكرة الخلق من العدم نجد إن الفلسفة اليونانية استبعدت هذه الفكرة تماماً منادية بأن العالَم قديم. فضلا عن أن الفلسفة اليونانية لا تقول بالبعث بالمعنى الديني، بينما نجد إن الدين الإسلامي يرى أن الإيمان بالبعث يعد شرطًا رئيسيًا لكون المرء مسلمًا مؤمنًا. أضف إلى ذلك إن وحدانية الله وتنزيهه أمر نص عليه القرآن في أكثر من موضع، بينما نجد إن هذه الوحدانية وما يرتبط بها من تنزيه إلهي كانت موضع شك في الفلسفة اليونانية، فضلا عن أنها عولجت بطريقة لا تتفق والروح الإسلامية. ويكفي هنا أن نقول:

إنه من سوء الفهم أن يسوي بين مثال الخير عند أفلاطون أو الصانع، أو العقل الخالص، أو المحرك الأول عند أرسطو، وبين الله عند المسلمين. ذلك أن الله عند المسلمين هو خالق كل شيء ولن يستطيع أحد أن يفعل شيئاً إلا بإذنه، بينما نجد إن النشاط الإلهي أو الدور الذي يقوم به الإله في الفلسفة اليونانية، دور إن لم يكن منعدماً فهو دور سلبي للغاية، فلا توجد في الفلسفة اليونانية عناية إلهية أو إحياء مستمر من قبل الإله للموجودات، بينما نجد الدين الإسلامي ينص على أن الله لو غفل لحظة عن هذا العالَم لفسدت السموات والأرض ومن فيها.

من هذه الإشارات الموجزة لبعض الموضوعات التي عالجتها الفلسفة

اليونانية والتي تحدث القرآن الكريم عنها اتضح لنا تباين موقف كل منهما (وثمَّة اختلافات كثيرة أخرى لا يتسع المجال هنا لذكرها). وعلى ضوء ذلك نجد أن هذه الفلسفة قد حثت المسلمين بطريقة أو بأخرى على "تعقل" ما لديهم من نص ديني والدفاع عنه ضد التيارات الثقافية المباينة لــه.

جرت عادة الباحثين والدارسين في أيامنا هذه على إطلاق كلمة "فلسفة إسلامية" على ثلاثة اتجاهات رئيسية:

١. فلاسفة الإسلام ويمثلون، حقًا، الفلسفة الإسلامية العقلية الخالصة.

٢. علماء الكلام ويضمهم بطبيعة الحال "علم الكلام".

٣. أما الفرع الثالث فهو التصوف والصوفية.

وفيما يتعلق بالفلسفة الإسلامية (الفلاسفة) فإننا نقصد بها البحث العقلي الخالص في الوجود بغض النظر عن الدين. وقد تأثر هذا التيار إلى حد كبير بالفلسفة اليونانية.

أما التصوف فإنه يعتمد أساساً على المعرفة الذوقية الكشفية التي أداتها القلب والوجدان.

وكان علم الكلام[(١)*] هو أول ما ظهر في الثقافة الإسلامية من

---

(١) اختلف الباحثون في سبب تسميته "بعلم الكلام"، فذهب فريق الى أن السبب هو أن أبوابه عنونت "بالكلام في كذا... "، وقال آخرون إن السبب هو أن أهم خلاف وقع بين الفرق الكلامية هو اختلاف في كلام الله أمخلوق هو أم قديم؟ وذهب آخرون الى أن سبب تسميته بعلم الكلام هو أنه "يخلق القدرة على الكلام في الشرعيات مع الخصوم"... إلخ.

العلوم النظرية. والواقع أن نشأته كانت بسبب عوامل إسلامية خالصة بدأت بمشكلات سياسية ارتبطت بالخلافة واقتتال المسلمين حولها. ومن ميدان القتال، ظهرت على نحو طبيعي مشكلتان كبيرتان تفرعت عنهما مشكلات أخرى كثيرة. ونبتت المشكلة الأولى من مشهد المسلمين الذين يسفك بعضهم دماء بعض، فكان السؤال: ما هو حكم المسلم الذي يقتل مسلمًا آخر، أيظل مسلمًا أم يصبح كافرًا أم أنه يقع في منزلة وسط بين الكفر والإيمان؟ ثم اتسع السؤال ليصبح: ما حكم مرتكب الكبيرة بصفة عامة؟ وهكذا ارتبطت هذه المشكلة في بداياتها بالسياسة وأحداثها، ودارت المشكلة الثانية حول الحاكم وشروط اختياره، ومدى ضرورة وجوده، وهي من أهم مباحث الفلسفة السياسية في الإسلام. ولقد تفرعت عن المشكلة الأولى مشكلات فرعية شغلت المسلمين - وما زالت - منها مدى مسئولية الإنسان عن أفعاله، فهل يكون مرتكب الكبير مسئولاً مسئولية تامة عما اقترفت يداه؟

ثم هل الإنسان بصفة عامة حر في الإقدام على فعل ما أو الإحجام عنه؟ أعني هل الأمر كله يرجع إليه وحده؟ هل لــه في أفعاله اختيار أم أنه مجبر عليها؟ وهل كل ما يقدم عليه يصدر عن حريته واختياره أم أنه يفعله بقضاء الله وقدره؟ وباختصار ما العلاقة بين الفعل الإلهي والفعل البشري؟ وقد تفرعت عن ذلك مشكلات أخرى تدور حول الثواب والعقاب، والخير والشر، والوعد والوعيد، والتكليف... إلخ. وهكذا نجد أن المشكلات التي ظهرت في الثقافة الإسلامية كانت نبتًا إسلاميًا أصيلاً، وضرورة ملحة استدعتها ظروف المجتمع في الصدر الأول، وقد احتاجت هذه المشكلات إلى أساس نظري لحلها، وارتكز هذا الأساس على فهم عميق للقرآن والسنة، وكانت هذه المشكلات من أهم العوامل التي عجّلت بظهور الفرق الكلامية.

غير أن البداية، وإن كانت إسلامية خالصة، لم تمنع من وجود مؤثرات أجنبية ساعدت على تطور "علم الكلام"، وتوسيع نطاق بحوثه وتعميقها، فأضيفت إليه موضوعات جديدة نتيجة لاحتكاكه بهذه المؤثرات، منها الأديان السماوية الأخرى: كاليهودية والمسيحية بما يتضمنانه من معتقدات مخالفة كالتجسيم في الأولى والتثليث في الثانية.

وكذلك الملل والنحل المختلفة التي تعتنقها الشعوب في البلدان التي فتحها المسلمون وما أثاروه من شبهات واعتراضات ضد الإسلام ومعتقداته، ولما كان علم الكلام هو الذي يبحث في الأصول والمعتقدات الدينية فقد تصدى رجاله للدفاع عنها بالحجج والبراهين، وتأكيدها بالعقل والمنطق بعد الإيمان بالقلب والوجدان. ومن هنا فقد اعتمد المتكلمون على المنهج النظري في الدفاع عن الإسلام ضد المعارضين المخالفين، فضلا عن أنهم استعانوا في عملية الرد على شبهات الخصوم بأسلحة فلسفية مستمدة من الفلسفة اليونانية التي ترجمت إلى اللغة العربية.

وسوف نسوق فيما يلي بعض الأمثلة الموجزة لاستخدام بعض المتكلمين (المعتزلة) للمنهج العقلي في إثبات حقائق الدين الإسلامي:

١. استخلص المتكلمون من تأمل ظواهر الطبيعة ومجرى أحداثها دليلا على وجود الله، وهو المعتقد الإيماني الأول، فنحن نعيش في عالَم منظم لا تسير أحداثه كما اتفق، بل كل شيء يهدف بدقة إلى غاية معينة، فلا عبث ولا هوى في الكون. هذا النظام الهائل يقتضي وجود منظم عاقل، وصانع قدير حكيم هو الباري تعالى.

٢. وقد اعتمدوا أحيانًا على ما يسمى برهان العلية أو السببية، الذي يعتمد على أن لكل حادثة تقع في الكون سببًا أحدثها، لكن سلسلة العلل لا يمكن أن تسير إلى ما لا نهاية، بل لابد أن نصل إلى

علة أولى، ولو أسقطنا وجودها لأسقطنا العلل المتوسطة وذلك محال، وإذن فلابد من التسليم بعلة أولى واحدة هي الإله الواحد الذي أوجد الكون من عدم، وهو واحد لا شريك لـه.

٣. هذا الإله الواحد الخالق لابد أن يكون منزهًا عن مشابهة مخلوقاته، فكيف يمكن أن تكون هناك صفات مشتركة بين الخالق ومخلوقاته؟ والنتيجة المنطقية هي أن هذا الإله "ليس كمثله شيء".

٤. لكن إذا كان الإله الخالق لايشبه مخلوقاته فماذا نقول في الآيات القرآنية التي تنسب إلى الله الوجه، واليد، والجسم والمشي والكلام.. إلخ، وهي الصفات التي تبدو في ظاهرها مشابهة لما يوجد عند البشر؟ لقد أدى ذلك بالمتكلمين إلى تحليل عقلي دقيق لصفات الذات الإلهية: كالعلم والقدرة، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، وقد أضاف إليها بعض الفرق أسماء الله الحسنى التي اعتبروها جزءًا من الصفات، ثم مشكلة رؤية الله، وانقسموا بين مثبت للرؤية وبين ناف لها.

٥. توقف المتكلمون طويلاً عند مشكلة "العدل الإلهي" التي شغلت جانباً كبيراً من الدراسات الإلهية فدرسوا جوانبها المختلفة لاسيما المشكلات الثلاث الشهيرة:

- علاقة الفعل الإلهي بالفعل البشري (أو مشكلة الجبر والاختيار).
- الضلال والهداية.
- العدل والجور، أو الوعد والوعيد، أعني مشكلة الثواب والعقاب.

واختلف المتكلمون في مشكلة الجبر والاختيار الشهيرة، فذهب فريق إلى القول بأن الإنسان مجبر في أفعاله إذ لا يوجد في هذا العالَم سوى الفعل الإلهي، بينما ذهب فريق آخر إلى أن الإنسان حر مختار في أفعاله، واستند الفريق الأول إلى دليل عقلي هو أن من صفات الله الأساسية القدرة المطلقة التي تعني أن كل ما يقع في الكون - بما في ذلك أفعال الإنسان - لابد أن تكون من صنعه فلا خالق سواه، ومن ثمَّ فإن استبعاد منطقة الفعل البشري من السيطرة الإلهية انتقاص لهذه القدرة، كما استندوا إلى آيات من الكتاب الكريم مثل {وَمَا تَشَآءُونَ إلآ أَن يَشَاءَ اللهُ} (الإنسان ٣٠)، {وَمَا رَمَيْتَ إذ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهُ رَمَى} (الأنفال ١٧)، {وَلاَ تَقُولَنَّ لشيءٍ إنّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَداً * إلاَّ أَن يَشَآءَ اللهُ واذكُر رَّبَّكَ إذا نَسيتَ وقُل عَسَى أَن يَهْدِينِ رَبِّى لأقرَبَ من هَذا رَشَداً} (الكهف ٢٣، ٢٤)، في حين ذهب الفريق الآخر إلى أن الفعل البشري لابد أن يكون من صنع الإنسان، واستندوا في ذلك إلى مبررين: الأول: أنه طالما أن الإنسان مسئول عن هذا الفعل ويحاسب عليه فكيف يجوز في حكم العقل أن لا يكون من صنعه؟ فلابد أن يكون واقعًا في نطاق قدرته حتى يكون للتكليف معنى وللثواب أو العقاب مغزى، أما المبرر الثاني فهو: أن هناك آيات كثيرة تؤكد حرية الإنسان، وقدرته على اختيار أفعاله، منها {فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ} (الكهف ٢٩)، {بَلِ الإنسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصيرةٌ} (القيامة ١٤)، {أَفَأَنْتَ تُكره النَّاسَ حتَّى يَكُونُوا مُؤمِنينَ} (يونس ٩٩)، وغير ذلك من آيات كثيرة جعلت كل فريق يدعم موقفه.

غير أن هذه النزعة العقلية التي اصطبغت بها بعض الحركات الكلامية لم تلبث أن تعرضت لحملة عنيفة من جانب الإمام الغزالي الذي حمل بشدة على كل المذاهب الفلسفية والكلامية، بحجة أن أصحابها قد وقعوا في الكثير من التناقض والعجز والتهافت في محاولتهم إقامة العقائد الدينية على أساس

عقلي صرف. والظاهر إن الغزالي قد فطن إلى أن المشكلة الدينية لا يمكن أن تحل عن طريق العقل، وإنما هي تتطلب ذوقاً باطنياً يستطيع المرء عن طريقه أن ينفذ إلى جوهر الحقيقة الدينية. ومن هنا فقد اصطبغ تفكير الغزالي بصبغة صوفية جعلته يقرر أن المعرفة لا تتهيأ للموجود البشري إلا بنور يقذفه الله في قلب المؤمن. ولم يكتف الغزالي بالدعوة إلى "إلجام العوام عن علم الكلام"، بحجة أن النظر العقلي في أمور الدين بحر عظيم ينبغي ألا ينزله العامي، وإنما نراه يبالغ في تقرير عجز العقل عن الإحاطة بأسرار العالَم الروحاني. وهكذا يصبح الدين عنده نائياً عن الفلسفة ورافضاً لها.

رد ابن رشد على الغزالي، وأوضح أن الدين أوجب النظر بالعقل في الموجودات، وطلب معرفته بها في أكثر من آية في كتابه سبحانه وتعالى كقوله جل شأنه: {فَاعتبِرُوا يَا أُوْلِي الأَبصَار}(الحشر ٢)، وقوله: { أَوَلَمْ يَنظُروا فى مَلَكُوتِ السَّمٰوات والأَرضِ وَمَا خَلَق اللهُ مِن شَئٍ }(الأعراف ١٨٥). وسوف نكتفي بهذا القدر من استعراض لآراء مفكري الإسلام في علاقة الفلسفة بالدين.

الفكر الديني في عصر النهضة والعصر الحديث

أما في عصر النهضة فقد حدثت ثورة فلسفية أدت إلى استقلال الفلسفة عن اللاهوت، خصوصاً وأن مفكري هذا العصر قد أعلنوا بمذاهبهم الجديدة ثورتهم على الماضي، وانفصالهم عن أرسطو، وتمردهم على الفلسفة المدرسية التقليدية. حقاً لقد اقترنت حركة النهضة بظهور الإصلاح الديني، وانبثاق فجر الكشوف العلمية، ولكن من المؤكد أن إحياء التراث اليوناني القديم من جهة، وقيام بعض النزعات الشكية من جهة أخرى قد عملا أيضاً على ازدهار الفلسفة واستقلال التفكير الفلسفي عن الإيمان الديني.

التفسير الديني لفلسفة " ديكارت":

وخلَّف ذلك العصر بما فيه من تخليط عصراً جديداً على رأسه بيكون وديكارت، وهذا العصر الجديد، أو بتعبير أدق العصر الحديث، هو عصر نظام وترتيب واتزان. ويُعَدْ مذهب ديكارت العقلي أوضح مظهر وأصدق تعبير عن روح العصر الحديث.

وإذا كانت فلسفة العصور الوسطى قد حاولت بشتى الطرق أن توفق بين فلسفة أرسطو والدين، فإن ديكارت أراد أن يفصل بين الفلسفة واللاهوت. واستقلال الفلسفة عن اللاهوت إنما يعني بصورة أخرى استقلال الفلسفة الحديثة عن سلطة أرسطو.

تلك هي أهم الأسباب والمبررات التي دفعت ديكارت إلى وضع أصول الفلسفة الحديثة، والتي يمكن أن نوجزها على النحو التالي:

١. لقد تغيرت نظرة الإنسان إلى الطبيعة بفضل تقدم العلم الحديث وبدلاً من خضوع الإنسان للطبيعة وجوداً وفكراً، كما ظن القدماء (أرسطو)، أصبح الإنسان الحديث يسعى إلى أن يكون بالعلم سيداً ومالكاً للطبيعة.

٢. لم يكن العلم الطبيعي في نظر ديكارت وغيره من علماء القرن السابع عشر، علماً وضعياً بالمعنى الحديث، بل كان العلم الحديث في ذلك الوقت لا يعرف معنى الاحتمال واللاحتمية.

٣. إن الفلسفة الحديثة يجب أن تختلف عن الفلسفة القديمة من ناحية، وفلسفة العصور الوسطى من ناحية أخرى. فالفلسفة اليونانية كانت تجد بدايتها في معرفة الوجود والطبيعة، أما الفلسفة الحديثة فإنها تجد أصولها في الذات الإنسانية. كذلك، فإذا كانت غاية الفلسفة

في العصور الوسطى هي تأكيد العقيدة الدينية، فإن غاية الفلسفة الحديثة هي إثبات حقيقة الموجود الأول والنفس الإنسانية، بنور العقل الطبيعي.

ولقد رأى ديكارت أن ميدان العلم هو الطبيعة، وموضوعه هو استغلال القوى الطبيعية، وأدواته الرياضة والتجربة، كما رأى أن الدين يختص بمصائر النفس في العالَم الآخر، ويعتمد على اعتقادات معينة، ولا صلة لها بدقائق اللاهوت المدرسي. فلا تضارب بين العلم والدين، ولا سلطان لأحدهما على الآخر، لأن نموهما الطبيعي والمشروع لا يجعلهما يلتقيان. ولقد مضى الزمن الذي كان الدين يفرض نتائجه على الفلسفة، التي كان من واجبها أن تبرهن على تلك النتائج وتشرح أصولها، كما كان الحال في العصر الوسيط. فلكل من العلم والدين استقلاله الذاتي.

ولا يلزم عن ذلك أن العقل البشري ليس له إلا أن يقبلهما على أنهما نظامان من الحقائق كل منهما غريب عن صاحبه. فالعقل الفلسفي لا يستطيع أن يقف عند مجرد ثنائية خالصة، إذ الديكارتية على التحديد فلسفة ترابط، وهي العلاقة التي تقوم بين أشياء مختلفة لا يرد أحدها إلى الآخر من جهة المنطق. فكما رأى ديكارت في العقل أساس الحكم الذي يربط بين "أنا موجود" و "أنا أفكر"، خيل إليه كذلك أنه يجد في ذلك العقل نفسه الصلة بين الإنسان والله، وبين الله والعالَم، مما ترتب عليه ذلك التوفيق الحاسم بين العلم والطبيعة والاعتقادات الدينية. ولقد وصل ديكارت إلى هذه النتيجة بتحليل مضمون العقل، وبقياس ليس هو القياس المنطقي الشكلي بل بقياس رياضي تركيبي يبدأ من مضمون العقل نفسه.

ومن الواضح، مع ذلك، أن المقصود ههنا ليس إلا مبادئ الدين الأساسية، وهي الله وكماله وأزليته، وافتقارنا إليه، واعتمادنا عليه. ذلك

هو المذهب الديكارتي الذي يبدأ من صميم العقل نفسه، فيجد فيه البذور التي ينشأ منها الدين والعلم على الترتيب، والصلة الخاصة التي تحقق اتفاقهما مع استقلال كل منهما. هذا المذهب العقلي الأصيل الذى يمكن أن نطلق عليه اسم "المذهب العقلي الحديث" هو الذي سيطر على الفلسفة خلال القرنين الثامن والتاسع عشر.

ولقد خضعت فلسفة ديكارت لتفسير لاهوتي ديني. ومن أشد المدافعين عن هذا التفسير الأب ايمري L'abbe Emery الذي نشر سنة ١٨١١ كتابًا بعنوان "أفكار ديكارت عن الدين والأخلاق". ويذكر الأستاذ جوييه في كتابه عن "التفكير الديني عند ديكارت" أن الأب ايمري قد جمع في هذا الكتاب كل ما يمكن جمعه من أقوال ديكارت عن الدين. وأهم ما يلفت النظر في هذا الكتاب، كما يقول جوييه، أنه يمثل لنا ديكارت مدافعاً عن الدين ضد أعدائه، مثله في ذلك مثل فلاسفة العصور الوسطى. فالشيطان الماكر مثلاً لا يضلل إلا أعداء الدين. أما الذين آمنوا بالله وبالحق، فلا خوف عليهم وهم لا يضلون.

وهناك أسباب كثيرة قد دفعت الأب ايمري وأمثاله إلى تصوير ديكارت في هذه الصورة الدينية. فهم يفسرون الأحداث التي مرّ بها في حياته تفسيراً روحياً ودينياً، وأولها هذه الرؤيا التي تراءت لديكارت في ليلة ١٠ نوفمبر عام ١٦١٦. ولا شك أن ديكارت مات كاثوليكياً متمماً لواجباته الدينية. كما أن هناك عدة رسائل كتبها ديكارت ويصرح فيها أنه يريد أن يفسّر الأسرار الدينية مثل القربان المقدس (رسالة ٢٥ نوفمبر عام ١٦٣٠ إلى الأب مرسين).

كذلك كتب ديكارت إلى الأب فورنيه (٣ أكتوبر عام ١٦٣٧) يقول: أنا أحمد الله لأن الآراء التي بدت لي صادقة جداً في علم الطبيعة بالنظر

إلى العلل الطبيعية فقط، كانت دائماً هي الآراء التي تتفق جيداً مع الأسرار الدينية، وأني آمل أن أبين ذلك بوضوح في المناسبات المقبلة. ولا يختلف مضمون هذه الرسالة عن رسالة أخرى وجهها إلى الأب مرسين (٣١ مارس ١٦٤١)، وفيها يقول: "أستطيع أن أبين أنه لا يوجد أي شيء يمكن أن يتفق في فلسفتهم مع الإيمان كما تتفق آرائي أنا معه".

ولكننا مع هذا نرى أن التفسير اللاهوتي لفلسفة ديكارت يفقدها طابعها الفلسفي الحديث. فهي ليست فلسفة من فلسفات العصور الوسطى التي تجعل غايتها القصوى التوفيق بين الفلسفة والدين. حقاً إن ديكارت قد تأثر بأوغسطين وتوما الاكويني وأنسلم وغيرهم، ولكنه مع ذلك أراد أن يجدد في فلسفته، وقد حاول تفسير الطبيعة والإنسان، تفسيراً جديداً يتلاءم مع العلم الحديث.

فلسفة الدين عند " إسبينوزا "

أما إسبينوزا Spinoza (١٦٣٢ - ١٦٧٧) فهو الذي استطاع أن يطبق المنهج الديكارتي في ميدان الدين والعقائد، فوضع حداً فاصلاً بين العقل والإيمان، أو بين الفلسفة واللاهوت، وأكد أن لكل منهما مجاله الخاص الذي لا يطغى على مجال الآخر:

"فمجال العقل هو... الحقيقة والحكمة، ومجال اللاهوت هو التقوى والطاعة. واللاهوت لا ينبئنا بشيء، ولا يحضنا على شيء، ولا يأمرنا بشيء سوى الطاعة، وهو لا يتجه إلى معارضة العقل ولا يستطيع ذلك، وإنما يكتفي بتعريف مبادئ الإيمان... بقدر ما تكون ضرورية للطاعة، ويدع العقل يحدد حقيقتها بدقة. ذلك لأن العقل هو نور الذهن، وبدونه تغدو كل الأشياء أحلاماً وأوهاماً".

وبعبارة مختصرة يمكننا القول: إن من الواجب ألا نسعى إلى إخضاع الكتاب المقدس للعقل، ولا إخضاع العقل للكتاب المقدس.

ومثل هذا الرأي في العلاقة بين العقل والإيمان، أدى بكثير من شرّاح إسبينوزا إلى الاعتقاد بأنه قد جعل التفكير الفلسفي والإيمان الديني متساويين، كل في ميدانه الخاص، وأنه دافع عنهما بنفس القوة. وعلى هذا النحو فهم "برنشفك" Brunschvigg (١٨٦٩ - ١٩٤٤) تفكير "إسبينوزا" على أنه محاولة للتوفيق بين الفلسفة - كما تتمثل لدى ديكارت - وبين الإيمان كما يتمثل في المسيحية:

"فالغاية التي استهدفها هي تنقية ديكارت وتنقية الدين، أي تنقية ديكارت باستبعاد العنصر اللاعقلي اللامنهجي من مذهبه... وتنقية الدين... بالتشبه بالمسيح الذي جاء ليضع حداً لكل العبادات المتحجرة، لأنه لا يرى الدين إلا روحياً فحسب. فالمهمة التي أراد إسبينوزا انجازها هي أن يضم في وحدة روحية جامعة، ديكارت الحقيقي والمسيح الحقيقي".

وفي موضع آخر يقول "برنشفك":

"هذه هي الفكرة الأخيرة التي انتهى إليها إسبينوزا من دراسته للدين المنزل بالوحي: فقد برر الكتاب المقدس وأكد قداسته، وبرر العقل وأكد قداسته، دون أن يجعل سلطة الأول تنال من استقلال الثاني".

مثل هذا التفسير لموقف إسبينوزا من مشكلة العلاقة بين العقل والإيمان - في رأي الدكتور فؤاد زكريا - أهم أوجه هذا الموقف. حقاً إنه يرتكز على بعض نصوص مستمدة من كتاب إسبينوزا نفسه، ولكن هذه النصوص، إذا ما وُضِعَت في سياقها الحقيقي، تكتسب في واقع الأمر دلالة مختلفة كل الاختلاف. فالتفسير الذي يبدو لأول وهلة لهذه النصوص هو أن إسبينوزا

فصل بين مجالي العقل والوحي لكي يحفظ لكل منهما حقوقاً إزاء الآخر، ولكن الواقع هو أن هدفه الحقيقي، المستمد من ظروف عصره، كان إبعاد سلطة رجال الدين عن كل الأمور المتعلقة بالمعرفة، وهي الأمور التي كانوا يدّعون لأنفسهم سلطة كاملة فيها، ويتدخلون فيها على أساس أن لهم الكلمة الأخيرة حتى في هذا المجال ذاته. ففي العصر الذي تكون سلطة رجال الدين فيه هي الغالبة، تتخذ الدعوة إلى فصل العقل عن الوحي دلالة مختلفة كل الاختلاف: إذ يصبح الوجه الذي يدافع عن العقل أقوى من الوجه الذي يدافع عن الوحي بكثير. ولو ظهرت مثل هذه الدعوة في القرن العشرين مثلاً، حيث يكتسح العقل كل مجالات المعرفة البشرية، لأصبحت دلالتها عكس الدلالة السابقة: أي لأصبحت دفاعاً عن الوحي أكثر منها دفاعاً عن العقل. وبعبارة أخرى فتفسير الدعوة إلى فصل العقل عن الوحي ينبغي أن يُسْتَمد من ظروف كل عصر، وأن يُعَد دفاعاً عن الجانب الأضعف نسبياً منهما في ذلك العصر. ولما كان عصر إسبينوزا، رغم حرية الفكر النسبية فيه، قد ظل يتضمن كثيراً من عناصر التعصب الديني المتخلف عن العصور الوسطى، وكانت كلمة رجال الدين فيه، رغم كل شيء، هي الغالبة، بينما يضطر أصحاب النزعات الثائرة فيه إلى التعبير عن آرائهم بطريقة حذرة مستترة، فلابد أن يكون الإتجاه الحقيقي لفكرته هذه دفاعاً عن العقل أكثر منه دفاعاً عن الوحي.

ولكنا لسنا في حاجة إلى مثل هذه التحليلات والاستنتاجات لكي ندرك غرض إسبينوزا الحقيقي، إذ إن كتاباته ذاتها تحفل بالنصوص التي يستحيل أن يخطئ المرء فهم مرماها، إذ إنها كلها تمجيد صريح للعقل وإعلاء له على كل شيء.

الدين العقلي عند "كانط"

أما الفيلسوف الألماني "كانط" Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤) فقد فصل بين الفلسفة والدين فصلاً مطلقاً، بحجة أن كل المحاولات التي تبذل من أجل استخدام العقل استخداماً نظرياً في دائرة اللاهوت إن هي إلا محاولات عقيمة لا تجدي بطبيعتها شيئاً، ولا توصل في النهاية إلى نتيجة عقلية مقبولة. وحاول "كانط" في كتاب "نقد العقل الخالص" أن يبين لنا استحالة البرهنة على وجود الله أو البرهنة على عدم وجوده، لأن هذه القضية تخرج عن دائرة التجربة الممكنة، فهي بالتالي تتجاوز حدود المعرفة البشرية بأسرها. حقاً لقد عاد "كانط" إلى فكرة الله في كتابه "نقد العقل العملي"، ولكنه لم يقحم بذلك الدين في نطاق الفلسفة، بل هو قد اقتصر على افتراض وجود الله، بوصفه مسلمة أخلاقية ضرورية تستلزمها طبيعة مذهبه الأخلاقي. ولكن "كانط" يعود فيقرر في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه "نقد العقل الخالص" إنه لم يعمد إلى القضاء على المعرفة الميتافيزيقية التوكيدية إلا لكي يُخْلى السبيل أمام "الإيمان". فلم تكن الاعتبارات الدينية غائبة عن ذهن "كانط" حينما وضع دعائم مذهبه النقدي، بل هو قد أراد منذ البداية أن يلتمس للإيمان أسساً قوية يستطيع عن طريقها أن يوفق بين ملكوت الطبيعة وملكوت الحرية الأخلاقية. ولا شك أن التربية الدينية التي تلقاها "كانط" منذ صباه هي التي أملت عليه احترام القانون الأخلاقي، والدعوة إلى نوع من الإيمان العقلي، دون التقيد بأي طقوس أو فرائض دينية.

الدين عند "كانط" هو دين مؤسس على العقل. وهذا الانقلاب في الوضع ذو أهمية كبيرة. فإننا إذا قبلناه لم يعد هناك مجال لأن نجعل الدين عبارة عن الاعتقاد برمز من الرموز، أي الاعتقاد بمجموعة صيغ

نظرية. فمثل هذا الرمز يقتضي معارف لا نستطيع أن نملكها. وكذلك لا يستطيع الدين أن يكون حركات عملية تهدف إلى أن تنتج فينا القداسة. لأن الحركات العملية أشياء حية، وإذا كنا قد نادينا إلى التسليم بأثر العقلي على الحسي، فإننا لا نستطيع، دون أن نناقض النظرية النقدية، أن نقول بأن الحسي هو علة بالنسبة إلى ما فوق الحسي.

الدين عند "كانط"، إذن، هو دين عمل كله، وعمل داخلي وأخلاقي خالص، لا يزود الإرادة بأي باعث جديد. ودوره يقتصر على أن يبرز فينا الأمل في أن نشارك بأفعالنا، المنعزلة في ذاتها، في تحقيق نظام أخلاقي قوامه الانسجام بين العدالة والسعادة، وفي مجيء ما تسميه المسيحية مملكة الرب.

ولا يترتب على ذلك أن تكون الأديان بالضرورة بغير قيمة، ففي الطبعة الثانية لكتابه "الدين في حدود العقل الخالص" يقول كانط بأنه ليس المقصود هدم العقيدة الكنسية هدماً تاماً. فهذه العقيدة يمكن دائماً أن تكون نافعة من حيث هي أداة لعقيدة عقلية. وبهذا الاعتبار نستطيع الحفاظ عليها، ولكن مع العناية بتطهيرها من كل ما يمكن أن يكون مضاداً لهذا الدور، وعرضها على أن لها قيمة بنفسها.

فلسفة الدين عند "هيجل":

إذا انتقلنا إلى "هيجل"، وجدنا أنه يضع الدين جنباً إلى جنب مع الفن، فيقرر أنه فن باطني يصور لنا الحقيقة الإلهية من الداخل عن طريق الشعور الباطني، في حين أن الفن بطبيعته إنما يمثل لنا الحقيقة الإلهية في صورة خارجية عن طريق الشعور الجمالي. حقاً إن الدين هو الابن الطبيعي للفن لأنه يقوم مثله على الخيال والعاطفة، ولكن الفارق بين الدين والفن أن الدين يقيم نوعاً من التعارض بين الطبيعة والله، في حين أن الفن يحاول

دائماً أن يوحد بين ما هو طبيعي وما هو إلهي. فالدين إنما يقوم على الثنائية: لأنه يتصور الله على أنه موجود خارجي بالقياس إلى كل من الكون والبشرية، مادام الله هو الموجود المتعالي الذي يسمو بطبيعته فوق العالَم، ولكن الروح البشرية لا ترى في الثنائية سوى حالة مؤقتة، فهي لابد من أن تجد نفسها مضطرة عن طريق الفلسفة والعلم إلى أن ترد الثنائية المؤقتة إلى الوحدة.

ولما كان الدين والعقيدة لا يخرجان عن كونهما مجموعة من الرموز التي تقوم على الخيال، فإن الروح البشرية لا يمكن أن تجد فيهما شفاء ومغنماً. هذا إلى أن الروح تتصف بالحرية، فهي لا تستطيع أن تقنع بالدين الذي يريد أن يفرض عليها من الخارج مجموعة من العقائد، كما لا يمكن أن تتقبل فكرة الله بوصفه مجرد سلطة خارجية تتعارض مع شعورها بالحرية. وتبعاً لذلك فإن الروح إنما تنزع نحو الفلسفة، لأنها عندئذ إنما تحقق حريتها وشعورها بذاتها وخضوعها لنفسها، فلا يكون ثمَّة شيء خارجي بالقياس إليها، ولا يكون ثمَّة ما يتعارض مع حريتها. وهكذا يخلص هيجل إلى القول بأن الفلسفة هي الفكر نفسه وقد ارتد إلى نفسه، ونفذ إلى صميم ذاته، فاستطاع أن يتحقق من أنه هو الذي يكوّن ماهية الأشياء. وإذا كان هدف الفيلسوف هو الشعور بالمطلق، فذلك لأن المطلق باطني في الشعور، أو هو الشعور نفسه بوصفه الحقيقة الوحيدة التي لا يوجد خارجها شيء. وتبعاً لذلك فقد أراد هيجل أن يعلو على سائر الأديان وسائر الفنون، لكي يتوصل إلى "المطلق" من خلال فلسفته الواحدية التي أراد لها أن تذيع علينا سر الوجود.

الدين والفلسفة في عصرنا الحاضر:

أما في عصرنا الحاضر فكثيراً ما يقال إن المكتشفات العلمية الحديثة قد

قضت على الدين، أو هي في سبيلها للقضاء عليه، وأنه لا يجوز، من ثمّ، للإنسان المعاصر أن يعتنق أفكاراً دينية أياً كانت بعد أن وصل الإنسان إلى الفضاء الخارجي وهبط على سطح القمر. غير أن القول بأن تطور العلم في الوقت الحاضر قد هدد المعتقدات الدينية وزلزل أركانها، إنما يرجع في الواقع إلى تخلف التفسيرات الدينية، أو وقوف فلسفة الدين عند حدود التفسيرات التي كانت سائدة في العصور الوسطى، وكل ما يدل عليه هذا الهجوم على الدين هو أن فلسفة الدين لابد أن تقوم بدور كبير في الوقت الحاضر في سبيل الوصول إلى تفسيرات جديدة للحقائق الدينية.

والواقع أننا نستطيع أن نقول: إن فلسفة الدين لا يمكن أن تزول في يوم من الأيام مهما تطور العلم وتقدم، ذلك لأن هناك مواقف في حياة الإنسان يمكن أن نسميها بالمواقف الحدية، مثل ضرورة الموت، وضرورة الفشل والعذاب والإثم والمعاناة، والضرورة التاريخية، وضرورة الصراع والكفاح. والإنسان في جميع المواقف الحدية السابقة يجد نفسه في مواقف هي حدود نهائية لسيطرته وسيادته. فهذه الحدود هي التي تعين وتحدد ماهية الإنسان ذاتها، وهي التي تعرفنا بطبيعة الحقيقة، وكلما تقبل الإنسان هذه الحدود بوصفها جزءاً من وجوده الجوهري، تقدم بخطى أسرع نحو الدين. ونحو الفهم الحقيقي للواقعة التي تقول: إننا نعتمد في وجودنا على قوة موضوعية يتحدد عن طريقها وجودنا كله، وهذه الواقعة هي التي يهتم بها الدين.

ومعنى ذلك كله أن الفكرة التي تقول إن الدين سوف يزول أو إن الكشوف العلمية سوف تقضي على الدين تماماً لأن "الدين بديل خيالي للعلم" هي فكرة خاطئة تماماً، ويتضح خطؤها لو أننا قلنا إن ماهية الدين هي الخبرة الدينية، وهي باقية على مر العصور على الرغم من اختفاء ألوان كثيرة من التفسيرات التي قدمت لها.

أوجه الاختلاف والاتفاق بين الدين والفلسفة:

إن الأصل في الفلسفة هو أن لا نبدأ بفكرة سابقة أياً كانت، لأن هذا من شأنه أن يسد الطريق إلى الحقيقة ويضيق الأفق الذي يبحث فيه الفيلسوف. والرأي عند "كيركجورد" - وهو فيلسوف مسيحي - إنه ليس من مهمة الفلسفة أن تبرهن على الدين لأن الدين لا يبرهن عليه بالحجة والمنطق. وعلى ذلك فليس من واجب الفيلسوف أن يبدأ بتصور معين للدين ويحاول تطبيقه على فلسفته أو أن يجعل من فلسفته خادمة لهذا التصور. غير أن هذا لا يعني استحالة التقاء الفلسفة والدين في نهاية الطريق، إذ ليس من المستبعد أن تقترب الفلسفة من الدين، أو من دين ما في آخر المطاف أو أثناء البحث. المهم أن ننبه إلى خطر البدء بالدين في أول طريق التفلسف، وذلك لأنه ينبغي أن يتخذ الفيلسوف نقطة بدء مستقلة.

وعلى الرغم من أن الفلسفة والدين يشتركان أحياناً، كما رأينا، في دراسة مشكلات واحدة: كأصل الإنسان ومصيره، وعلاقته بالكون... إلخ، فإن هناك اختلافات وفروقاً واضحة تفصل - جزئيًا - بينهما، ويمكن أن نوجز أهمها في النقاط الآتية:

(١) من حيث الموضوع:

هناك موضوعات تنفرد الفلسفة بدراستها مثل مشكلة المعرفة، وقدرة الذهن البشري على دراسة موضوعاته، وإمكان هذه المعرفة وحدودها، وهي موضوعات سوف نعرضها عليك بالتفصيل في الفصل القادم، أما الدين فهو عادةً يحل هذه المشكلة بافتراض مصدرين للمعرفة هما: الإيمان أولاً، والعقل ثانياً. وفضلاً عن ذلك فإن الفلسفة تهتم أكثر بمشكلات علمية وشبه علمية عن أصل الكون وتاريخه، وقوانينه وتركيبه العام، وأصل الحياة وتطورها وطبيعة العلية، كما أنها تقوم فضلاً عن ذلك

بتحليل مناهج العلوم ونتائجها... إلخ، كما أن الفلسفة تدرس موضوع الجمال والقبح، وأنواع الموضوعات الجميلة وكيفية تمييزها وأساليب الحكم عليها، وكذلك تحليل طرق التفكير البشري، وعوامل الخطأ والصواب في هذا التفكير.

وهكذا نجد أن المشكلات التي يعالجها الفيلسوف تشمل نطاقًا أوسع بكثير من مجال نشاط رجل الدين، وأخيرًا فأغلب الظن أننا في أية لحظة نرقب فيها الفيلسوف وهو يعمل سنجده يناضل لحل مشكلات لا تهم رجل الدين إلا بطريقة غير المباشرة إن كانت تهمه على الإطلاق، أي أن الفلسفة بوجه عام تجاوز اللاهوت في نطاقها ومدى تحليلها لأية مشكلة تبحثها.

(٢) من حيث المنهج:

أما الفارق الثاني بين الفلسفة والدين فهو يتعلق بالمنهج الذي يستخدمه كل منهما، فالدين يقوم على قضايا معينة بوصفها موضوعات للإيمان، أي يقبلها تصديقًا ويسلم بوصفها وحيًا منزلا، ولقد عبر القرآن الكريم عن هذه الصفة الأساسية على لسان المؤمنين في قوله: {رَّبَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِياً يُنَادِى لِلإِيمَانِ أَنْ ءامِنُوا بِرَبِّكُم فَأمَنَّا } (آل عمران ١٩٣)، وفي الحديث الشريف تعريف للإيمان بأنه: "ما وقر في القلب وصدقه العمل"، ومعنى ذلك أن الإيمان هو التسليم بقضايا معينة تسليماً قلبياً بحيث تستقر في الفؤاد. ولفظ الإيمان في معناه المألوف، يدل على قبول رأي أو قضية أو مذهب على أنه ينطوي على حقيقة لا تُستَمد من المصادر الحسية أو المعلومات العقلية، لأنها نتيجة للوحي الذي يدل بدوره على وسيلة يتلقى بها الإنسان مباشرةً اتصالاً من عالَم يعلو على عالَم الطبيعة.

لكن هل معنى ذلك أن المفكر الديني لا يستخدم العقل والمنطق على الإطلاق؟ كلا. إذ الواقع أنه كثيراً ما يستخدمهما ويصل عن طريقهما إلى

نتائج رائعة في شرحه التفصيلي للمعتقدات الدينية، غير أنه هنا يستخدم العقل والمنطق للتوصل إلى أدلة وبراهين عقلية تؤكد ما سبق أن قبله بواسطة الإيمان القلبي. وفي معظم حالات التفكير الديني، نجد أنه إذا ظهر أي تعارض - نتيجة لخلل في الاستدلال أو خلط في التفكير - بين وحي الإيمان وثمار العقل، فإن الأخيرة تخضع للأولى، وتخلي استنتاجات العقل مكانًا لمشاعر الرضا التي يستطيع الإيمان بعثها فينا.

(٣) المسلمات المبدئية:

وينقلنا ذلك إلى فارق آخر هو المسلمات والمصادرات ودرجة التسليم التي يأخذ بها كل منهما قبل بدء عملياته العقلية، فالفيلسوف يبذل جهدًا كبيرًا لتجنب التسليم مقدما بأية فكرة ما لم تكن ضرورية ضرورة مطلقة، وهو يتمنى لو أمكن إنقاص هذه المسلمات إلى اثنتين أو ثلاث: كوجوده الخاص، أو وجود العالَم الخارجي، ووجود لون من العلاقة المعرفية بينهما، ومع ذلك فهو يبذل جهداً واعياً للكشف عن هذه المسلمات الضرورية التي لا غنى عنها، ويحتاط من المسلمات الخفية أو اللاواعية. فكل شيء في الفلسفة لابد من البرهنة عليه برهنة عقلية، كل فكرة، أو تصور، أو قيمة، أو قانون أو رأي أو نشاط أو نظام يقع في نطاق التجربة البشرية. فحتى ما يسمى أحياناً بالفكرة "الواضحة بذاتها" تمثل أحيانًا تحديًا لــه فيحاول مناقشتها، وشرح معناها، ولهذا نراه يتساءل: بالنسبة لمن تكون الفكرة أو القضية واضحة بذاتها بحيث لا تحتاج إلى برهنة أو تدليل؟ وقد يؤدي ذلك منطقياً إلى تحليل مفهوم الوضوح الذاتي بأسره وأهميته، بوصفه مصدراً للمعرفة، وعلاقته بمشكلة البرهان وما إلى ذلك.

(٤) الهدف والغاية:

كثيراً ما يقال: إن للفلسفة والدين هدفاً واحداً وغاية قصوى واحدة،

فهما معاً يسعيان للوصول إلى الحق - والحق كما نعرف هو اسم من أسماء الله الحسنى - فكأنهما يهدفان في النهاية للوصول إلى الله. أحدهما (الدين) يستخدم الإيمان (أو القلب)، والثاني (الفلسفة) يستخدم العقل (أو منطق البرهان). ومن هنا كان الهدف الأول للدين هو إعطاء الإنسان إحساساً بالأمان والطمأنينة لا يستطيع الفكر النظري أن يقدمه لـه أو أن ينتزعه منه، وهكذا يتضح أن للدين هدفا عملياً أكثر من الفلسفة، كما أنه على الأرجح، أهم في حياة عدد من الناس يزيد كثيراً على أولئك الذين يمكن أن تعنيهم الفلسفة ولو من بعيد. وبطبيعة الحال فإن من يكرسون أنفسهم للعمل الفلسفي يسارعون دائمًا إلى تأكيد أن إشباع "العقل" لا يقل أهمية عن رضا "القلب". وأن الدافع إلى المعرفة لا يقل تأصلاً في الإنسان عن الرغبة في الأمان والطمأنينة والسكينة الروحية.

غير أننا لابد أن نقول: إن إشباع العقل لا يقل أهمية عن إشباع "القلب". وهذا ما يجعلنا نكرر العبارة التي بدأنا بها الحديث عن الفلسفة والدين، فنقول إنهما توأمان متلازمان لا يستطيع أحدهما أن يذهب إلى أي مكان دون الآخر. ولهذا فقد انتهى "ابن رشد" في كتابه "فصل المقال" إلى أن الحكمة (الفلسفة) والشريعة (الدين) أختان رضيعتان، وأنه لم يؤلف هذا الكتاب إلا ليثبت لهؤلاء الذين ظنوا بالحكمة سوءًا من ناحية مخالفتها للشرع لأنها (أي الحكمة) أكثر اتفاقاً مما ظنوا مع أصول الشرع عندما يقفون على كنهها، وليثبت أيضًا للذين ظنوا بالشرع سوءًا من ناحية عدم اتفاقه مع الحكمة، إنه (أي الشرع) أكثر اتفاقاً مع الحكمة إذا روعي في تأويله التأويل المشروع وعدم خرق الإجماع.

موقف الفلاسفة من فكرة الألوهية

ينقسم الفلاسفة في موقفهم من المسائل المتعلقة بفكرة الألوهية إلى

فرق كثيرة متضاربة، سنكتفي بذكر ثلاث منها: مذهب التأليه أو مذهب المؤلهة Theism. ومذهب المؤلهة الطبيعيين Deism ومذهب الإلحاد Atheism. أما المذهب الأول وهو مذهب المؤلهة فهو مذهب التأليه. وأصحابه يعتقدون بوجود إله أو يعتقدون في الألوهية، فإن قالوا بإله واحد كانوا أتباع مذهب التوحيد. وإن قالوا بأكثر من إله كانوا من أصحاب مذهب الشرك أو تعدد الآلهة. وإن قالوا بأن الله والعالَم حقيقة واحدة أو طبيعة واحدة إذا نظرت إليها من ناحية الله كانت الطبيعة الطابعة أو الخالقة، وإذا نظرت إليها من ناحية العالَم كانت الطبيعة المطبوعة أو المخلوقة، كانوا من أصحاب وحدة الوجود، أما المؤلهة الطبيعيون فيعترفون بوجود الله ولكنهم ينكرون الوحي والرسل والكتب المقدسة والعناية الإلهية.

أما منكروا الألوهية في كل صورها فهم الملحدون ويسميهم الغزالي بالدهريين أو الزنادقة أي أولئك الذين يعتقدون بقدم العالَم، أي بوجوده هكذا على الصورة التي ألفناها منه منذ بدأ الدهر.

وصفوة القول إن الفلسفات المؤمنة، أو بتعبير أدق الفلسفات التي اعتمدت على حقائق الدين ومسائله، أو قامت للدفاع عن مسائل دينية بحتة، أو حتى لتفسير وتأويل بعض النصوص الدينية، هي فلسفات بينها وبين الدين أواصر قوية لا يمكن أن تنهار. كذلك هناك من الفلسفات التي تمكنت من أن تصل إلى بعض الحقائق الدينية دون أن يكون أمامها دين معين أو نص ديني محدد، فلقد توصل أفلاطون إلى مبدأ أو مثال الخير وهو يقابل الله في الفكر الديني، كما توصل أرسطو إلى فكرة المحرك الأول الذي لا يتحرك من الوجهة الفلسفية، وهو يقابل أيضاً الله في الفكر الديني. وقل مثل ذلك في كثير من الفلسفات الأخرى.

وإذا كان البعض قد شاء أن يجعل من الفلسفة شيئاً في ذاته، وكأن في

الإمكان أن يكون ثمَّة تاريخ مجرد للمذاهب، أو "تاريخ للعقل الخالص" على حد تعبير "كانط"، فربما كان من واجبنا أن نقرر العكس، فنقول إنه ليس ثمَّة حد فاصل يسمح لنا بأن نعزل آراء الفلاسفة وأفكارهم ومذاهبهم عن جوهم الروحي وبيئتهم الأخلاقية ووسطهم الاجتماعي. حقاً إننا قد نتوهم أن تاريخ الفلسفة إن هو إلا تاريخ مجرد للأفكار والمذاهب، ولكننا لو أمعنا النظر إلى تاريخ الفلسفة لتحققنا من أنه قد يكون من العسير، إن لم يكن من المستحيل، أن نفصله عن تاريخ غيره من أنشطة الحياة الروحية الأخرى. فليس ثمَّة حدود حاسمة تفصل الفلسفة عن العلم أو الفن أو الدين أو الأخلاق أو السياسة، بل هناك تداخل مستمر بين كل تلك الجوانب المختلفة من النشاط الحضاري.

الفصل الرابع

نظرية المعرفة

تمهيد

يمكن تحديد ميادين البحث الفلسفي في ثلاثة موضوعات رئيسية، هي:

أولاً - مبحث الوجود: أو ما يسمى بالأنطولوجيا Ontology، وهو يبحث في طبيعة الوجود وحقيقته وتخطيطه العام.

ثانياً - مبحث المعرفة: أو ما يُعْرَف بالإبستمولوجيا Epistemology، وهى تدرس المعرفة الإنسانية بصفة عامة وحدودها، والعلم الإنساني بصفة عامة من حيث شروط الصواب والخطأ فيه، أو الطرق المؤدية إلى اكتساب المعرفة.

ثالثاً - مبحث القيم: ويسمى بالاكسيولوجيا Axiology، وتبحث في ماهية القيم (الخير والجمال)، وحقيقتها ودلالتها، وهي تشمل دراسة الأخلاق أي البحث في المثل العليا، أو المعايير التي يقاس بها السلوك الإنساني. وتشمل كذلك فلسفة الجمال وهي البحث في المثل العليا أو المعايير التي نقيس بها الفن.

وقد يُطْلَق اسم الميتافيزيقا Metaphysics على الأنطولوجيا

والإبستمولوجيا، أو قد يطلقه البعض على أي منهما.

وللفلسفة فروع أخرى غير هذه الفروع الثلاثة، أهمها المنطق ومناهج البحث، وهي تبحث في الشروط العامة للتفكير الصحيح، وفي الطرق المؤدية إلى اكتساب المعرفة العلمية الصحيحة. ثم فلسفة الدين وفلسفة القانون وفلسفة التاريخ والفلسفة السياسية. وهذه دراسات خاصة فرعية نشأت من البحث في المشاكل المتعلقة بها.

والواقع أن تحليل "المعرفة الإنسانية" من شتى نواحيها، يوشك أن يكون هو الشغل الشاغل للفلسفة منذ القرن السابع عشر حتى اليوم، أو هو على الأقل أهم مشكلة تناولتها الفلسفة في هذه الفترة من تاريخها، ولو تتبع هذه المشكلة مؤرخ ليرى كيف نشأت، ثم كيف نمت وتطورت وتعددت فيها الآراء وتشعبت المذاهب، لوجد نفسه متتبعاً لتاريخ الفلسفة في عصرها الحديث. بل إن في وسعنا أيضاً أن نقول إن نظرية المعرفة تحتل اليوم في نظر الكثير من المفكرين مكانة الفلسفة ذاتها. حتى أن البعض يرى أنها هي الفلسفة. وترتيباً على كل هذه المقدمات، ونظراً لأهمية مبحث المعرفة وخطورته، فقد اعتزمنا أن نقتصر على تناول مبحث المعرفة - من بين مباحث الفلسفة الثلاثة - بالتحليل والشرح.

والمقصود بالمعرفة، المعرفة أياً كانت وسواء أكانت عقلية أم نقلية، علمية أم ميتافيزيقية، أعني المعرفة في عمومها. ومثل هذه المعرفة تتضمن دائماً الإشارة إلى عنصرين متقابلين ومتنامين: العنصر الأول هو الشخص العارف أو الذات العارفة (الذات المدركة)، والعنصر الثاني الشيء المعروف (الموضوع المدرَك)، إذ لابد أَن يتوافر في كل معرفة ذات وموضوع.

وحصر الكلام أو النظر في الأشياء المعروفة، أي في الموضوعات

يؤدي إلى تكون معارف مختلفة باختلاف الموضوعات، وذلك مثل المعارف التي تشير إليها العلوم المختلفة أو الموجودات التي تتناولها الميتافيزيقا كالألوهية والنفس والعالَم، لكن يمكن حصر النظر في الذات العارفة أيضاً لنركزه على طريقة رؤيتنا أو معرفتنا بتلك الموضوعات. في الحالة الأولى نفكر في إطار نظرية للوجود، وفي الحالة الثانية في إطار نظرية للمعرفة.

ويُطْلَق في اللغة الإنجليزية اصطلاح Theory of Knowledge أو Epistemology للدلالة - بدون تمييز - على نظرية المعرفة. أما فى اللغة الفرنسية، فإنهم يفرقون بين نظرية المعرفة Theorie du la Connaissance والإبستمولوجيا Epistemologie على أساس أن هذه الأخيرة تهتم أساساً بالدراسة النقدية للمبادئ والفروض والنتائج التي تتعلق بالعلوم المختلفة، دراسة تهدف إلى تحليل هذه المبادئ والفروض والنتائج وردها إلى أصولها البسيطة، وتحديد قيمتها ودرجة موضوعيتها، فمعنى إبستمولوجيا في اللغة الفرنسية مقارب لمعنى "فلسفة العلوم".

والبحث في نظرية المعرفة يتناول عدة مسائل أهمها:

١. البحث في إمكان المعرفة وحدودها، وهو بحث يتناول الشك في المعرفة وإمكانها والفارق بين الشك المنهجي والشك المذهبي.

٢. البحث فى الطرق الموصلة إلى المعرفة أو منابع المعرفة، هل هي الحواس أم العقل أم الحدس؟

٣. البحث في طبيعة المعرفة من حيث كونها مثالية أو واقعية، وسوف نبدأ بعرض المبحث الخاص بإمكان المعرفة.

إمكان المعرفة

الإنسان العادي يعرف أنه يعرف، فكل إنسان يدرك أن لديه قدر من المعرفة عن الأشياء والأشخاص المحيطة به وعن العالَم الذي يعيش فيه، ويعتقد أن في وسعه أن يعرف المزيد، أي أن الإنسان العادي يقر بإمكان قيام المعرفة. هذا على مستوى الشخص العادي. فما هو الأمر على المستوى الفلسفي؟ فإذا طرحنا الأسئلة الآتية:

هل يقدر الإنسان على معرفة حقائق الأشياء؟

وإلى أى مدى تمتد قدرته هذه؟

وهل في استطاعته أن يصل إلى معرفة جميع الحقائق؟

وهل هذه المعرفة مطلقة أم نسبية؟

فإننا سوف نجد أن المذاهب الفلسفية قد اختلفت مواقفها حيال هذه الأسئلة منذ أقدم عصور الفكر الفلسفي. وتنوعت مواقفها في فروق دقيقة تبدأ من النزعة الدوجماطيقية (*)[1] Dogmatism في الطرف الأقصى،

---

(١) النزعة الدوجماطيقية تُطْلَق على كل مذهب لم يُمَهَّد لـه بدراسة نقدية تحليلية كافية، ولقد استُعْمِلَت كلمة "دوجماطيقي" dogmatic لوصف أية قضية فلسفية أو مذهب فلسفي لم يمهد لهما بدراسة مبلغ صدق المقدمات التي يستندان إليها. فالدوجماطيقية إذن هي اتجاه يذهب إلى إثبات قيمة العقل وقدرته على المعرفة وإمكان الوصول إلى اليقين، وإذا كان مذهب الشك يوصي بالامتناع عن إثبات الحقائق أو نفيها، فإن الدوجماطيقية ترى أن العلم الإنساني لا يقف عند حد، وتؤكد قدرة العقل على المعرفة والوصول إلى اليقين. وقد سارت هذه النزعة في فلسفة العقليين إبان القرنين السابع عشر والثامن عشر، ونحا نحوها التجريبيون الذين أكدوا إمكان المعرفة عن طريق التجربة. ثم ضعفت على أثر النقد العنيف الذي وجهه "كانط" Kant إليها. واستُعْمَل اللفظ بعده للدلالة على التسليم دون تمحيص. وتقابل الدوجماطيقية مذهب الشك، والمذهب النقدي.

إلى نزعة الشك التام في الطرف الأقصى المضاد. ولهذا نستطيع أن نقسم هذه المذاهب إلى قسمين كبيرين هما:

أ - المذاهب المنكرة لإمكان المعرفة.

ب - المذاهب القائلة بإمكان المعرفة.

وسوف نبدأ بالحديث عن المذاهب المنكرة لإمكان المعرفة، وهذه المذاهب تشك في إمكان قيام المعرفة. فإذا كان أصحاب النزعة الدوجماطيقية قد أكدوا قدرة الإنسان على إدراك الحقيقة، فإن أصحاب النزعة الشكية scepticism قالوا بأن العقل الإنساني عاجز تماماً عن الوصول إلى أي علم أو أية معرفة.

ولكن علينا أن نميز في هذا الموضع بين نوعين من الشك:

١ - الشك المذهبي.

٢- الشك المنهجي.

أصحاب الشك المذهبي يتخذون من الشك مذهباً لهم، أي أنهم يشكون شكاً مطلقاً، وينكرون وجود أية حقيقة. فهم يبدأون بالشك وينتهون إلى الشك، فالشك عندهم ليس وسيلة فحسب، وإنما هو غاية وهدف.

أما أصحاب الشك المنهجى فهم يبدأون بالشك من أجل الوصول إلى اليقين، فالشك ليس غاية أو هدفًا، وإنما هو مجرد وسيلة أو منهج أو أداة للوصول إلى اليقين. والمقصود بالشك في هذه الحالة هو أن نضع موضع الفحص والاختبار كل فرض من فروضنا حتى نصل إلى مبدأ أو حقيقة تكون من البداهة بحيث لا يتطرق إليها الشك من قريب أو بعيد، ثم نتخذ من هذا المبدأ الأساس الأول الذي نبني عليه كل تفكيرنا. وعلى

ذلك فالشك المنهجي هو مرحلة أساسية من مراحلِ منهج البحث في الفلسفة، وقوامها تمحيص المعاني والأحكام تمحيصاً تاماً بحيث لا يُقْبل منها ألا ما ثبت يقينه – ومن أبرز من مرَّ بمرحلة الشك الغزالي وديكارت – فعلى الباحث أن يحرر نفسه من الأفكار الخاطئة (بالشك) وأن يتروى فيما يُعْرَض لـه، فلا يتسرع في حكمه، ولا يقبل إلا ما يثبت للعقل بداهةً.

والواقع أن لفظ "الشك" scepticism إنما يرجع إلى كلمة يونانية معناها البحث والتقصي من أجل الكشف عن الحقيقة. ولكن هذا اللفظ اتخذ مدلولاً اصطلاحياً بعد ذلك ليشير إلى موقف الإنسان الذي يبحث عن الحقيقة ثم لا يجدها. وبهذا المعنى لا يمكن أن نسمي الشك نظرية في المعرفة، بل نسميه نظرية في انتفاء المعرفة وعدمها.

مواقف الشكاك ومذاهبهم:

الشكاك Sceptiques هم على النقيض من أصحاب النزعة الدوجماطيقية التوكيدية، فإذا كان الدوجماطيقيون لا يضعون للمعرفة الإنسانية حدوداً ويؤمنون إيماناً أعمى بقدرة عقلهم، فإن الشكاك – على العكس من ذلك – لا يعرفون للجهل الإنساني حدوداً، ويعتبرون العقل عاجزاً تماماً عن الوصول إلى أي علم أو أية معرفة.

والواقع أن مذهب الشك لا يوجد عند أنصاره على نحو واحد، فهناك من شك في العقل دون الحس، أو في الحس دون العقل، وهذا ما لا ترفضه الفلسفات إلى يومنا هذا، وإنما الذي ترفضه تماماً، ويسمى بمذهب الشك حقيقةً، فهو الشك في الحس والعقل معاً. ويُطْلَق على الشك الذي من هذا النوع اسم "الشك المطلق" أو "الشك الهدام". ويقول أصحاب الشك المطلق إننا لا ندرك من الأشياء في الواقع إلا ما يبدو لنا، فكل شيء في الخارج هو بالنسبة إلى الذات المدرِكة هو مظهر فحسب.

ويرون أنه لما كان الإنسان لا يستطيع أن يتوصل إلى اليقين من خلال إدراكه للأشياء، فما عليه إلا أن يتوقف عن الحكم. أي لا يصدر حكماً على الأشياء. وبالغوا فى تفسيرهم لمعنى الامتناع عن إصدار أحكام، فذهب بعضهم إلى ضرورة امتناع الإنسان حتى عن الكلام، لأن أي كلام عندهم هو عبارة عن حكم من حيث إنه معبر عنه في الخارج. وهناك بعض الحجج التي وضعها الشكاك للبرهنة على عدم إمكان قيام أية معرفة.

وقبل أن نورد الحجج التي قدمها الشكاك، نود أن نقول إن نزعة الشك قد ظهرت في الفلسفة القديمة وفي الفلسفة الحديثة على السواء. ولكن ظهور الشك في ميدان الفلسفة إنما يرجع بصفة خاصة إلى تأثير كل من الإيليين وهيرقليطس. وكان هذان المصدران المرجع الأول للتيار الشكي الضخم عند السوفسطائيين، سواء كان هذا الشك مستمداً من فكرة الثبات عند بارمنيدس أو من فكرة الصيرورة عند هيرقليطس.

المهم أن السوفسطائيين قد قالوا بنسبية المعرفة، وأن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، فامتنع لديهم كل قول أو معرفة، وتعذر بذلك قيام العلم. وقد استند السوفسطائيون إلى خداع الحواس وعدم الثقة في الإدراك الحسي وتلاعبوا بالألفاظ، مستخدمين طريقة التورية والجناس اللفظي، حتى أثاروا الغموض والاضطراب في أفكار الناس وأقوالهم. وسنضرب مثلاً بالسوفسطائي الكبير "بروتاجوراس" الذي أخرج كتاباً أسماه "في الآلهة" بدأه هكذا:

"ليس في استطاعتى أن أعرف ما إذا كانت الآلهة موجودة أم لا، ذلك لأن أمورًا كثيرة تحول بيني وبين تلك المعرفة، لعل أهمها غموض المسألة وقصر الحياة البشرية".

حتى ليقال إنه اتهم بالإلحاد واضطهد من أجل ذلك، ففر من أثينا.

ويصفه لنا أفلاطون في محاورة أسماها باسمه، إذ أسماها "بروتاجوراس"، وفي هذه المحاورة لا يقدمه أفلاطون في الصورة الجدية اللائقة به، لكنه يعود في محاورة أخرى هي محاورة "تياتيتوس" فيناقش جاداً الرأي المشهور عن "بروتاجوراس" والذي يعد محور فلسفته، وهو الرأي القائل بأن "الإنسان مقياس كل شيء، فهو مقياس أن الأشياء الموجودة موجودة، وأن الأشياء غير الموجودة غير موجودة". وهو رأي يفسرونه بأنه يعني أن كل فرد من الناس هو مقياس الأشياء جميعاً، حتى إذا ما اختلف الناس على رأي ما، فليس هنالك حقيقة موضوعية يمكن الرجوع إليها لتصويب المصيب وتخطئة المخطئ.

هذا هو جوهر رأي معظم السوفسطائيين، وهو أن المعرفة نسبية لا مطلقة، أي تكون صواباً أو خطأ بالنسبة للشخص العارف، ويستحيل أن نجد غير الإنسان نفسه ليقيس الرأي من حيث صوابه أو خطؤه، وهذه النسبية في المعرفة تكون ظاهرة في الآراء الأخلاقية بوجه خاص، فالخير خير بالنسبة للشخص الذي يرى أنه خير، ولا يمنع أن يكون هذا الخير نفسه شراً بالنسبة لشخص آخر ومن وجهة نظر أخرى.

وكثيراً ما يقال - خطأً - عن مبدأ "بروتاجوراس" هذا، القائل بأن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، إنه مبدأ ينتهي إلى هدم التقاليد والعقائد، لأن كل فرد من الناس سيذهب مذهبه دون أن تكون هنالك الحقيقة الموضوعية الواحدة التي يلتقى عندها الجميع، وواضح أن هذه النتيجة لا تلزم عن مقدمتها، بل على عكس ذلك ما قاله "بروتاجوراس" نفسه، من أنه مادام اتفاق الناس مستحيلاً بالرجوع إلى حقيقة موضوعية لاستحالة هذا الرجوع، إذن فلا مناص في حياتنا العملية من الأخذ بالأنفع كما تقرره أغلبية الآراء، ولما كانت التقاليد هي التعبير عن رأي الأغلبية، فالأخذ بها أنفع اجتماعياً من الخروج عليها.

وقد مر مذهب الشك في تطوره بثلاث مراحل:

١. المرحلة البيرونية، نسبةً إلى "بيرون"Pyrrhon(٣٦٥-٢٧٥ق.م) مؤسس المذهب، وجاء من بعده تلميذه "تيمون" Timon (٣٢٠- ٢٣٠ق.م) الذي فسرَّ ووضح آراء أستاذه.

٢. مرحلة الأكاديمية الجديدة التي استمرت من القرن الثالث إلى القرن الأول قبل الميلاد، ومن أعلامها "أركسيلاوس" Arcesilaus (٣١٥-٢٤١ق.م) و"كارنيادس" Carneades (٢١٥-١٢٥ق.م).

٣. مرحلة البيرونية الجديدة كما تمثلت في آراء الشكاك التي طورها كل من "أناسيديموس" Aenesidemus و "أجربا" Agrippa (وكلاهما من القرن الأول بعد الميلاد).

والأساس المشترك لهذه الحركة هو الهجوم والنقد الإبستمولوجي لجميع الفلسفات الدوجماطيقية (أي الفلسفات التي زعمت أنها قد كشفت عن الحقيقة) كما عبرت عن نفسها عند أرسطو والرواقية والأبيقورية. فأنكر "بيرون" أن يكون للمعرفة الحسية أو للمعرفة العقلية أدنى قيمة في إيصالنا إلى معرفة حقائق الأشياء. والنظر العقلي والإدراك الحسي لا يستطيع كلاهما إلا أن يخدعنا دائماً، فنحن لا ندرك من الأشياء في الواقع إلا ما "يبدو" لنا، فكل شيء في الخارج هو بالنسبة إلى الذات المدرِكة مظهر فحسب. أما طبيعة الشيء في ذاته فلا سبيل للوصول إلى معرفة كنهها. ولما كان الإنسان لا يستطيع أن يتوصل إلى يقين من خلال إدراكه للأشياء، فما عليه إلا أن يتوقف عن الحكم، أو أن يعلق حكمه عليها، والسبب في تعليق الحكم عند "بيرون" ومدرسته هو أن الإنسان إذا ما حكم على شيء ما، فإنه يستطيع في اللحظة نفسها أن يحكم على الشيء نفسه بضد ما حكم

به عليه أولاً. وإذا كان لكل رأي ما يعارضه وبالقوة نفسها، فلكي يخرج الإنسان من هذا التناقض المستمر، الذي لابد وأن يجد نفسه فيه، فما عليه إلا أن يتوقف عن إصدار الأحكام.

والشكاك يستندون إلى عشر حجج في إقامة موقفهم من الحقيقة، ولقد ردها "أجربا" إلى خمس حجج أهمها ما يأتي:

١. حجة الجهل: يقولون إن كل الأشياء متماسكة مترابطة بحيث إننا لكي نعرف شيئاً واحداً يجب أن نعرف كل الأشياء. ولكننا لا نعرف الأشياء كلها بالطبع، فينتج أننا لا نعرف شيئاً واحداً منها. فمثلاً لكي نعرف شخصاً ما، إنما نحتاج إلى معرفة كل أسلافه وكل ماضيه وكل علاقاته وكل مكوناته الجسمانية... إلخ، ولا سبيل إلى معرفة كل هذا بالطبع، ومن ثمّ فنحن نجهل هذا الشخص.

٢. حجة خداع الحواس والعقل: يقولون لا توجد لدينا علامة لتمييز الحقيقة من الخطأ، فالحواس نفسها تبين لنا أن العصا منكسرة في الماء ومستقيمة خارجه، فأين الحقيقة؟ وفي الأحلام نرى أشياء لا نراها في اليقظة، فأيهما الحقيقة؟ والمجنون يهذي وهو مقتنع بأنه سليم وبأن الناس حمقى، فمن يدريني بأنني لست أنا المجنون؟ ويلجأ الشكاك أحياناً إلى براهين غريبة كدليل على عجز العقل، ومثالها برهان الكذاب وهو رجل من جزيرة كريت يقول: "إن كل الكريتيين كاذبون"، فهل هو يكذب أم يصدق؟ فإن كان صادقاً فهو كاذب باعتباره كريتياً، وإن كان كاذباً فهو صادق حين يقرر كذب كل الكريتيين.

٣. حجة تناقض الناس: استغل الشكاك التناقض بين آراء الناس والاختلاف بين الشعوب دليلاً على إنكار الحقيقة. إذ يترتب على

اختلاف النـاس جسماً ونفساً أن تختلف إحساساتهم وأحكامهم، فالصغير يختلف عن الراشد عن الكهل عن العجوز في أحساساتهم وما ينشأ عنها من أحكام، فضلاً عن أن اختلاف العادات والتقاليد بين الجماعات والشعوب يؤدي إلى اختلاف نظرتهم وأحكامهم على الأشياء والأشخاص.

٤. حجة استحالة البرهان: أو المغالطة القائمة على التسلسل: يلخص "أجربا" هذه الحجة فيقول: كل برهان إما أن يستند إلى مقدمات مبرهنة وإما إلى مقدمات غير مبرهنة، فإن كانت المقدمات مبرهنة فيجب بيان برهانها ثم بيان برهان برهانها وهكذا إلى ما لا نهاية، مما يستحيل معه البرهان. أي أنه لكي نبرهن على قول، فلابد من أن نستخدم قولاً أسبق منه وهكذا إلى ما لا نهاية.

٥. حجة الوقوع في الدور: يقولون إن كل ما نبرهن به على قضية في حاجة - لكي يبرهن عليه - هذه القضية نفسها، فلكي نبرهن على شيء، فلن يبرهن عليه إلا بنفسه، وهذا ما يسمى "بالدور". وخلاصة هذه الحجة إننا حينما نثبت إمكان المعرفة أو قدرة العقل على المعرفة، فإننا لن نستطيع أن نفعل ذلك إلا بالاعتماد على قدرة العقل نفسه، فكأننا نثبت الشيء بنفسه.

ويكفينا تعقيباً على الأفكار الفلسفية التي جاء بها مذهب الشك أن نقول بأن هذا النوع من الشك قد واكب الحركات الفكرية الهدَّامة في تاريخ الفلسفة. والدليل على ذلك أن الشك قد اكتمل كمذهب فلسفي خلال المرحلة الثالثة من مراحل تطور الفلسفة اليونانية والتي يحلو للبعض أن يسميها "خريف الفكر اليوناني". وإذا كان للشك غاية يهدف إليها، فغايته هي البحث عن سعادة الإنسان وراحة نفسه، وهذا لا يكون عند أصحاب

مذهب الشك إلا بالتوقف الكامل عن إصدار الأحكام على حقيقة الأشياء. وعلى هذا فالآخذون بمذهب الشك قد بدأوا شكاكاً وانتهوا شكاكاً، لأن الشك عندهم هو غاية في ذاته لا وسيلة من أجل بلوغ المعرفة الصحيحة. والشك كوسيلة لبلوغ المعرفة اليقينية هو ما يطلق عليه البعض اسم الشك المنهجي كما هو الحال عند الغزالي وديكارت.

الشك المنهجي:

قلنا إن ثَمَّة نوعين من الشك: شكاً مذهبياً وشكاً منهجياً. الأول مطلق والثاني محدود، الأول وسيلة وغاية. والثاني وسيلة وليس غاية في ذاته. وعلى ذلك فإن الشك المنهجي إنما يمارسه الباحث أو الفيلسوف، في أول طريق البحث، ليبعد الآراء المسبقة من طريقه، وليصبح بعد ذلك بحثه عن الحقيقة موضوعياً خالياً من كل المؤثرات الذاتية. فهذا الشك المنهجي ضروري لكل باحث في المعرفة. لجأ إليه سقراط قديماً، كما لجأ إليه الإمام الغزالي في العصر الوسيط، ولجأ إليه أيضًا الفيلسوف الفرنسي ديكارت في العصر الحديث، بل لجأ إليه كل فيلسوف جدير بهذا الاسم.

التهكم والتوليد عند "سقراط"

إذا الشك المطلق قديماً قدم الفلسفة نفسها، فإن بعض المفكرين يردون نشأة الشك المنهجي أيضاً إلى سقراط صاحب منهج "التهكم والتوليد". فسقراط يحاول في الجانب السلبي من منهجه أن يثبت جعل من يحاوره عن طريق إثارة الشكوك فيما يقوله الخصم، لقد كان سقراط بطريقته التهكمية يوقع الخصم في التناقض ويبين لـه أنه لا يعلم شيئاً. وتعتمد طريقة التهكم على توجيه الأسئلة إلى الناس مع اصطناع الجهل بالموضوع الذي يسأل عنه لكي ينتهي بمحاوره في النهاية إلى إدراك جهله. ودائماً ما كان يقول

سقراط: إنني أعرف شيئاً واحداً هو إننى لا أعرف شيئاً.

وفي محاورات أفلاطون أمثلة كثيرة توضح طريقة التهكم السقراطي، ولعل من أوضحها تلك المناقشة التي دارت بين سقراط والشاب المدعو "جلوكون من أريستون"، إذ لم يكن جلوكون قد تجاوز العشرين من عمره غير أنه بدأ يتوق للوصول إلى مناصب الحكم. ولما لم تثمر محاولات والده وأصدقائه في شفائه من داء الغرور والادعاء الذي أثار عليه السخط العام، تدخل سقراط اشفاقاً عليه وإكراماً لأخيه أفلاطون، وبدأ يوجه إليه الحديث الذي انتفخت لـه أوداج "جلوكون" في بادئ الأمر، ولكن لم يكد سقراط يسترسل معه في الحوار حتى انتهى الحديث بإدراك جلوكون لجهله بكل أمور الاقتصاد والحرب وهي من ألزم شروط الساسة، واعترافه في النهاية بأن سقراط إنما كان يتهكم منه.

إن طريقة التهكم قد جعلت سقراط يبدو في نظر البعض وكأنه متشكك في كل شيء. والحقيقة أن سقراط لم يقف عند حد إثارة الشكوك عند الآخرين، بل هدفه هو تطهير العقل من الأفكار الخاطئة عن طريق تحليل مفاهيم الألفاظ والعبارات، حتى يستطيع بعد ذلك بلوغ اليقين. وهذا هو الجانب الإيجابي من منهجه أو ما يسمى "بالتوليد".

وفطن أرسطو كذلك إلى أن هناك علاقة وثيقة بين الشك المنهجي والمعرفة الصحيحة، وجاء "فرانسيس بيكون" في أوائل العصر الحديث فأراد أن يخلص البحث العلمي التجريبي من الأوهام idoles التي اعترضت سبيله. فحذّرنا مما أسماه "أوهام المسرح" التي هي عبارة عن مجموعة التخمينات والفروض الوهمية التي كثيراً ما ضللت الفلاسفة والعلماء. وشككنا "بيكون" في هذه الأوهام واستبعدها من طريق البحث العلمي.

الشك المنهجي عند كل من "الغزالي" و "ديكارت":

وإذا انتقلنا إلى الإمام الغزالى (١٠٥٩ - ١١١١م) نجده قد اتبع الشك المنهجي، لأنه يبدأ بالشك لينتهي إلى اليقين، وكذلك فعل "ديكارت" Descartes (١٥٩٦ - ١٦٥٠). فالشك عندهما هو شك إرادي لأن الباعث عليه هو إرادة الوصول إلى العلم اليقيني، لأنه طريق ومنهج للوصول إلى اليقين، وليس مجرد شك لأجل الشك وبخاصةٍ أن الإمام الغزالي يقول:

"من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر يبقى في العمى والضلال".

ولما فتش الغزالي عن علومه، وجد نفسه عاطلاً من علم يتصف بصفة اليقين إلا في الحسيات (المعرفة المعتمدة على الحواس) والضروريات (المعرفة المعتمدة على العقل). فأقبل بجد بالغ يتأمل في الحسيات والضروريات، و تساءل: هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها؟

أوصله التأمل في الحسيات إلى نتيجة وهي أنه لا ثقة بالحواس، وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الكواكب فتراها صغيرة في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنها أكبر من الأرض في المقدار.

ويستطرد الغزالي قائلاً إنه:

"قد بطلت الثقة بالمحسات أيضاً، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات، التي هي من الأولويات، كقولنا: العشرة أكثر من الثلاثة، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً، موجوداً معدوماً، واجباً محالاً."

وبعد أن تشكك الغزالي في الحواس تشكك أيضاً في العقليات، يقول الغزالي مخاطباً نفسه:

"بما تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات: كثقتك بالمحسات؟ وقد كنت واثقاً بالمحسات، فجاء حاكم العقل فكذبها، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديق المحسات، فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر، فإذا تجلى كذَّب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذَّب الحس في حكمه، وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته".

إن هذا الشك في المعرفة الحسية والعقلية هو عين ما ذكره ديكارت بأسلوب آخر.

فالغزالي قد شك - وكذلك فعل ديكارت - لأنه وجد أن علمه لا يطابق الواقع، وأن الصورة التي عنده عن شيء ما تختلف اختلافًا كبيرًا عن الشيء كما هو الواقع. وقد تتبع ديكارت خطوات المنهج الذي سار عليه الغزالي. يقول ديكارت:

"كل ما تلقيته حتى اليوم وآمنت بأنه أصدق الأشياء وأوثقها قد اكتسبته من الحواس أو بواسطة الحواس، غير أني جربت هذه الحواس في بعض الأحيان فوجدتها خدَّاعة، ومن الحكمة أن لا نطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحدة".

ثم تناول ديكارت المعرفة العقلية وفحصها بمنظار شكه، وانتهى إلى أن الأفكار العقلية (مثل حقائق الرياضيات) قد يكون الإنسان مُضَلَّلاً في إدراكه لها، واستعان ديكارت بفرض "الشيطان الماكر" للشك في المعرفة العقلية، على أساس أن الشيطان الماكر يتسبب في تضليل الإنسان وخداعه بكل ما أوتى من قوة وحيلة.

وإذا كان ديكارت قد استعان بفرض الشيطان الماكر للشك في المعرفة العقلية، فإن الغزالي قد سبقه أيضاً في ذلك لأنه تحدث عن صورة "التخيل والوهم" ونسب إليها ما نسبه ديكارت إلى الشيطان الماكر.

وهناك دعامة أخرى أقام عليها كل من الغزالي وديكارت شكه ألا وهي"الأحلام". وفي هذا الصدد يقول الغزالي:

"إن هذه الظاهرة - ظاهرة الأحلام - زادت الأمر إشكالاً... أما تراك تعتقد في النوم أموراً، وتتخيل أحوالاً، وتعتقد لها ثباتاً، واستقراراً، ولا تشك في تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل؟

فيما تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك، بحس أو عقل، هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها: فإذا وردت تلك الحالة، تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها. ولعل تلك الحالة هي الموت، إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا".

خرج الغزالى من شكه مقرراً ضعف العقل والبرهان، وجعل مقياس اليقين هو الثقة والاطمئنان الداخلي، وجعل هذه الثقة شرطاً للعلم اليقيني، والغزالي نال مثل هذه الثقة الداخلية بنور قذفه الله في صدره.

وكما دعمت ظاهرة الأحلام من شك الغزالى، دعمت أيضاً الشك الديكارتي، ففي التأمل يقول ديكارت:

"كم من مرة وقع لي أن أرى في المنام أنني في المنزل مرتديًا ثيابي، جالسًا بالقرب من المدفأة، مع أنني أكون في سريري متجرداً من ثيابي".

واضح أن ديكارت قد دعم شكه - كما ذكرنا - بما يراه النائم في نومه، فيخيل إليه أنه يحدث بالفعل (في الواقع)، وحينما يستيقظ يدرك تمام الإدراك أن ما رآه وهم وخيال.

وهكذا استبعد ديكارت شهادة الحواس، بل وشهادة العقل نفسه، وبالجملة رأى أن من واجبي أن أشك في وجود العالَم الخارجي، وفي حقيقة الأشياء المحيطة بي، وفى وجود أشباهي من الناس، وفي جميع الأحكام التي تبدو لعقلي أوضح القضايا وأكثرها بداهةً. والإنسان بعد أن يكون قد شك في كل هذا يكون قد تهيأ إلى أن يصل إلى اليقين الأول وهو يقين النفس أو الكوجيتو، لأن ثمَّة شيئاً واحداً يظل قائماً بمنأى عن الشك وهو الفكر، وحتى لو فرضنا أن الإنسان شك في أنه يفكر، فمثل هذا الشك يقتضي أن يفكر، لأن الشك نوع من أنواع التفكير، فأنا أفكر أي أشك، وبذلك وضع ديكارت أساس اليقين الأول وهو يقين الفكر. وقال عبارته المشهورة: "أنا أفكر، فأنا إذن موجود". وقد وصل فيها إلى حقيقة وجوده ابتداءً من الفكر، بعد أن كان قد وصل إلى حقيقة التفكير نفسه ابتداءً من الشك، بحيث نستطيع أن نلخص فكر ديكارت على هذا النحو: "أنا أشك فأنا إذن أفكر، وأنا أفكر فأنا إذن موجود".

بقي أن نقول إن الشك المنهجي لا يرمي إلى هدم إمكانية المعرفة، كما هو الحال في الشك المذهبي، بل هو يرمي – على العكس من ذلك تماماً – للوصول إلى المعرفة اليقينية وإقامتها على أسس سليمة. فهناك إذن فارق كبير بين الفيلسوف صاحب الشك المذهبي والفيلسوف الذي يستخدم الشك كمنهج. ومن أجل ذلك فإن الشك المنهجي أفضل بكثير من الشك المذهبي أو المطلق، وليس هذا فحسب بل إنه أفضل من النزعة الدوجماطيقية، لأن هذه النزعة تؤدي إلى عقم الفكر وعدم تفتحه، في حين يفتح الشك المنهجي أمام التفكير آفاقاً كثيرة متعددة.

مصادر المعرفة

إذا ما تساءلنا الآن عن الوسيلة أو عن الأداة أو عن المصدر الذي تتم عن طريقه المعرفة، فماذا تكون الإجابة؟

في الواقع ليست هناك إجابة واحدة عن هذا السؤال، بل تتعدد الإجابات بتعدد الاتجاهات الفلسفية. فقد رأى بعض الفلاسفة أن العقل هو المصدر الوحيد لكل صنوف المعرفة (وهؤلاء هم العقليون)، وقال فريق آخر بأن مصدر المعرفة هو التجربة الحسية وحدها (وهؤلاء هم الحسيون أو التجريبيون). وذهب فريق ثالث إلى أن المعرفة قد تصل إلينا لا عن طريق العقل ولا عن طريق الحس، بل عن طريق ملكة أخرى أطلق عليها اسم الحدس Intuition (وهؤلاء هم الحدسيون).

أولاً المذهب الحسي

يرى أصحاب المذهب الحسي (أو التجريبي) أن كل معرفة إنما مصدرها الخبرة الحسية، ووسيلتنا للمعرفة هي الحواس. فالإنسان يعرف التفاحة - مثلاً - لأنه رأى لونها بالعين وذاق طعمها باللسان، وشم رائحتها بالأنف ولمس سطحها بالأصابع، ويؤكد الفلاسفة الحسيون أو التجريبيون أن الإنسان إذا فقد إحدى حواسه فإنه يفقد بالتالي المعرفة المتعلقة بهذه الحاسة. فالشخص الفاقد لحاسة البصر لا يعرف شيئاً عن لون التفاحة، والفاقد لحاستي البصر والشم معاً لا يعرف شيئاً عن لون التفاحة ولا عن رائحتها، والفاقد كل حواسه لا يعرف أي شيء مطلقاً عن التفاحة أو عن غيرها.

الحواس إذن - في رأي الفلاسفة الحسيين - هي الطرق الطبيعية لاتصال الإنسان بالعالَم الخارجي، فهذه الحواس هي بمثابة النوافذ التيطل منها الإنسان على العالَم الخارجي. فالمعلومات التي تأتينا من الخارج عن

طريق الحواس تسمى باسم "المعطيات الحسية"، كما أن العملية التي نحصل فيها على هذه المعطيات الحسية تسمى باسم "التجربة الحسية". والتجربة الحسية عند الفلاسفة الحسيين أو التجريبيين هي المصدر الأول لكل معرفة، أي أننا لا نستطيع أن نعرف إلا عن طريق التجربة الحسية، وبعبارة أخرى فإن كل معرفة إذا ما حللناها نجدها ترتد في نهاية الأمر إلى معطيات حسية حصلنا عليها عن طريق الحواس، أي أن عقل الإنسان - في رأي الفلاسفة الحسيين أو التجريبيين - لا يحتوي على أفكار سابقة على التجربة، فالعقل يبدأ في تكوين المعرفة حينما يتزود بالإحساس.

هناك عبارة شهيرة لجون لوك زعيم الحسيين، يقول فيها: "إذا سألك سائل: متى بدأت تفكر؟ فيجب أن تكون الإجابة: حينما بدأت أحس".

ويجمع الفلاسفة التجريبيون أو الحسيون على شعار واحد، هو "لا شيء فى العقل مالم يكن من قبل في التجربة الحسية". ولذلك فهم يرون أن عقل الإنسان عند الولادة يكون أشبه بالصفحة البيضاء الخالية من أي نقش أو طبع، وأن التجارب الحسية هي التي تخط عليها السطور. ولذلك فإن أصحاب المذهب الحسي بصفة عامة وبلا استثناء يرفضون رفضاً كاملاً أية معرفة فطرية. ويمكننا توضيح رفض الفلاسفة التجريبيون لوجود أفكار فطرية، وذلك من خلال موقف جون لوك من هذه الأفكار. يقول جون لـوك:

"إنها (أي الأفكار الفطرية) ليست مطبوعة على العقل بطبيعتها، لأنها ليست معروفة بالنسبة للأطفال والبلهاء وغيرهم. إذ من الواضح أن جميع الأطفال والبلهاء ليس لديهم أدنى فهم أو فكرة عنها. وهذا النقص كاف لإبطال تلك الموافقة العامة، التي يجب أن تكون ملازمة بالضرورة لكل الحقائق الفطرية: ويبدو لي أنه أقرب إلى التناقض أن نقول بأن هناك

حقائق مطبوعة على الروح - وهي لا تدركها. لأن الطبع كان يعني شيئاً - فلن يعني أكثر من جعل حقائق معينة شيئاً يمكن إدراكه. لأنه يبدو لي أمراً من الصعوبة فهمه أن نطبع شيئاً على العقل، بدون إدراك العقل له.

فإذا كان للأطفال والبلهاء أرواح وعقول طُبِعَت عليها هذه الانطباعات، فإنهم لا محالة مدركون إياها، وبالتالي يعرفون هذه الحقائق ويوافقون عليها. وطالما أنهم لا يفعلون ذلك، فمن الواضح أنه ليس هناك مثل هذه الانطباعات. لأنها إذا لم تكن أفكاراً مطبوعة بطبيعتها، فكيف تكون مفطورة؟ وإذا كانت أفكاراً مطبوعة، فكيف تكون غير معروفة؟ إن القول بأن هناك فكرة مطبوعة في العقل، ثم نقول في الوقت نفسه إن العقل جاهل بها ولم يلحظ وجودها على الإطلاق، معناه أن هذا الانطباع ليس شيئاً بالمرة.... ".

ثانياً - المذهب العقلي:

يذهب العقليون إلى أن العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة الحقة التي تتسم بطابع الضرورة والكلية، وهاتان العلامتان تكفيان للدلالة على صدق قضايا المعرفة من حيث إنها قضايا واضحة بذاتها وقبلية. أى سابقة على كل تجربة، بمعنى أنها فطرية أو كالفطرية لا تحدث اكتساباً، أي لا تستمد من التجربة الحسية.

واتفق أصحاب المذهب العقلي على القول بأن العقل هو قوة فطرية في الناس جميعاً، فالإنسان - في رأي أصحاب المذهب العقلي - لا يتلقى العلم من الخارج، بل من داخل عقله هو.

فذهب أفلاطون مثلاً إلى القول بأن نفس الإنسان أو روح الإنسان كانت قبل نزولها إلى الأرض تعيش في عالَم آخر، هو عالَم "المثل"، وكانت النفس تعرف كل الحقائق المطلقة، ثم انتقلت النفس من عالَم المثل إلى عالَم الأشياء المتغيرة، أي نزلت من عالَم المثل إلى عالَم الأرض. ومن

ثمّ حلت النفس في الجسد، ومعنى هذا أن الإنسان في رأي أفلاطون يولد مزوداً بمعارف مستمدة من عالَم المثل، ولكنه نسيها، فالمعرفة موجودة وفطرية في الإنسان، وما عليه إلا أن يتذكر هذه المعرفة. أي أن المعرفة عند أفلاطون هي تذكر، والجهل نسيان.

ويُجْمِع الفلاسفة العقليون على وجود الأفكار الفطرية. فها هو الفيلسوف الفرنسي ديكارت أبو الفلسفة العقلية وزعيم العقليين يؤكد على وجود أفكار فطرية.

فالعقل عند أصحاب المذهب العقلي هو ملكة فطرية أو – كما يسميه ديكارت – هو نور الفطرة أو النور الطبيعي. فالعقل عند أصحاب المذهب العقلي يحتوي على مبادئ مستقلة وسابقة على كل تجربة:

- مبدأ الهوية الذي يقول: إن الشيء هو نفسه ولا يمكن أن يكون غير نفسه.
- وكمبدأ عدم التناقض الذي يقول إن الشيء لا يمكن أن يتصف بصفة ونقيضها في وقت واحد. فلا يمكن أن نقول عن الشيء إنه موجود وغير موجود في وقت واحد.
- الكل أكبر من أي جزء من أجزائه. أو أن الكل يساوي مجموع أجزائه.
- المساويان لثالث متساويان.
- العدم لا يمكن أن يكون علة لشيء ما.
- كل ما يحدث في الكون لـه علة أو سبب نتج عنه.
- حرية الإنسان هي من المسلمات التي ينبغي أن نسلم بها دون أن يساورنا في ذلك شك.

يرى أصحاب المذهب العقلي أن هذه المبادئ توجد في العقل مستقلة وسابقة على كل تجربة، وأن الإنسان يستطيع عن طريق هذه المبادئ العقلية أن يعرف ويدرك العالَم الخارجي.

إن أصحاب المذهب العقلي يؤكدون أنه في إمكاننا معرفة جوهر العالَم وطبيعته عن طريق الاستدلال العقلي المجرد، وبدون أي مقدمات تجريبية. ولأن العقل مشترك بين الناس جميعاً، فإن أحكامه أحكاماً مطلقة، أي ثابتة لا تتغير بتغير ظروف المكان والزمان.

وأحكام العقل تتصف أيضاً بأنها "ضرورية" أي أحكامه واضحة بذاتها ونتائجها حتمية.

وأحكام العقل عند أصحاب المذهب العقلي تتصف أيضاً بأنها "كلية"، أي عامة ومشتركة بين الناس جميعاً، وليست مقتصرة على فرد دون فرد أو جماعة دون أخرى.

ونظر العقليون فوجدوا أن قضايا العلوم الرياضية تتوافر فيها هذه الشروط جميعاً، أي أنها مطلقة وضرورية وكلية. لذلك اتفق أصحاب المذهب العقلي على أن الرياضة تمثل النموذج الصحيح لما يجب أن تكون عليه القضايا الفلسفية.

ومن أمثلة الفلاسفة العقليين أفلاطون قديماً وديكارت وليبنتس وإسبينوزا وكانط وهيجل حديثاً.

لقد تساءلنا عن مصدر المعرفة أو وسيلة المعرفة. طرحنا السؤال على التجريبيين والحسيين، فقالوا إن وسيلة المعرفة هي الحواس.

وأجاب العقليون إن وسيلة المعرفة هي العقل.

ونود أن نشير هنا إلى أنه إذا كان أصحاب المذهب التجريبي يفضلون

الحواس على العقل كأداة للمعرفة. والعقليون يفضلون العقل على الحواس كأداة للمعرفة فليس معنى هذا أن أصحاب المذهب التجريبي ينكرون العقل إنكاراً تاماً. أو أن العقليين ينكرون الحواس إنكاراً تاماً.

ففيما يتعلق بأصحاب المذهب التجريبي من العقل، نقول إنه لا يوجد مذهب فلسفي سواء أكان تجريبياً أو غير تجريبي يبيح لنفسه أن ينكر العقل تماماً، لأن الفلسفة كلها تقوم على التأمل العقلي، وفيما يتعلق بموقف أصحاب المذهب العقلي من الحواس، فيجب أن نفهم كلامهم في هذا الصدد على أنهم "يفضلون" العقل على الحواس، فديكارت، مثلاً، يرى أننا نستطيع أن ندرك الأشياء عن طريق الحس، بل حتى عن طريق الخيال، ولكن إدراكنا للأشياء عن طريق العقل، يجعلنا ندركها فى وضوح وتميز. ومن هنا كانت أفضلية العقل على الحس عند ديكارت. فالمساءلة إذن ليست مسألة "الغاء" العقل عند الحسيين، أو "الغاء" الحواس عند العقليين. وإنما هي مسألة أفضلية، أفضلية الحواس على العقل عند أصحاب المذهب التجريبي، وأفضلية العقل على الحواس عند أصحاب المذهب العقلي. نستطيع بعد هذه الملاحظة أن نتناول مصدر المعرفة عند مذهب ثالث، وهو المذهب الحدسي.

ثالثاً - المذهب الحدسي:

إذا كانت وسيلة المعرفة عند أصحاب المذهب التجريبي هي الحواس، ووسيلة المعرفة عند أصحاب المذهب العقلي هي العقل. فإن وسيلة المعرفة عند أصحاب المذهب الحدسي هي الحدس، أو البصيرة، أو القلب أو العيان المباشر. فكل هذه الألفاظ هي أسماء لوسيلة المعرفة حين يمتزج الشخص العارف بالشيء المعروف.. حين يمتزج الشخص المدرِك بالشيء المدرَك. بحيث لا تكون هناك تفرقة بين الذات المدرِكة

من جهة والموضوع المدرَك من جهة أخرى.

الحدس intuition، إذن هو نوع من المعرفة المباشرة التي لا تحتاج إلى برهان أو دليل، ولا تحتاج بالتالي إلى الطرق التي تُسْتَخدم في إقامة البراهين، كالقياس بأشكاله المختلفة والاستدلالات والاستنباط... إلخ. الحدس هو معرفة مباشرة تضع العارف (الإنسان) إزاء موضوعه (أي موضوع المعرفة) أياً كان هذا الموضوع.

كما يمكن القول إن الحدس هو رؤية داخلية، ولنلاحظ أن كلمة intuition (حدس) مشتقة من الفعل اللاتيني intuere الذي يعني النظر إلى الداخل، أو يرى من الداخل، فهو رؤية داخلية تربطنا بالعالَم بفعل واحد.

قد تُفْهَم كلمة "حدس" في استخدامها العربي العادي، بمعنى مشابه لمعنى التخمين أو التكهن، ولكنها تتضح في أذهاننا بدرجة أكبر إذا ما حددنا المجالات المختلفة التي يُسْتَخدم فيها لفظ "حدس" استخداماً فنياً دقيقاً. وسوف نلاحظ أن معاني اللفظ، في كل هذه المجالات، تشترك جميعها في سمة أساسية، يكون فيها الحدس معرفة "مباشرة" تتم بلا وسائط ولا خطوات متدرجة:

١. فهناك حدس حسي intuition sensible، نقصد به إدراكنا العادي بحواسنا. فحين أدرك الآن أن الحائط الذي أراه أمامي أبيض اللون، يكون ذلك حدساً، حسب المصطلح الفني، لأنني أدرك هذا الحائط إدراكاً مباشراً. فأنا لم "استنتج" أنه أبيض، ولم يقل لي أحد أنه كذلك، وإنما أراه بحواسي مباشرةً.

٢. وهناك حدس في المجال العقلي يكون أساساً للبرهنة والاستدلال، ويسمى حدساً عقليا intuition rational، ونقصد به وصول

العقل مباشرةً إلى النتيجة المطلوبة.

٣. وهناك حدس في المجال العاطفي، وذلك حين يشعر المرء بالتعاطف (أو التنافر) مع أشخاص معينين من النظرة الأولى، دون أن يكون قد عرفهم أو سمع عنهم شيئا من قبل. ومثل هذا الحدس، الذي يشبه ما يسمونه "بالحاسة السادسة" عند المرأة، قد يكون صواباً أو خطأ، وقد تؤيده الخبرة والتجربة فيما بعد أو تكذبه.

٤. وهناك حدس في المجال الصوفي، وذلك حين يؤكد المتصوف أن لديه معرفة بالله، تختلف عن تلك المعرفة الاستدلالية المتدرجة التي نصل إليها عن طريق "البراهين" العقلية، فهو يشعر "بحضور" الله مباشرة فيه.

٥. وأخيراً فهناك الحدس الفني، والذي يُطْلَق عليه عادةً اسم "الإلهام"، وأهم ما يميزه هو الظهور المفاجئ، والمباشر لفكرة العمل الفني أو لموضوعه في ذهن الفنان.

هذه المعاني كلها تشترك في ثلاثة عناصر رئيسية يتميز بها الحدس، من حيث هو طريقة في معرفة الأشياء، عن غيره من طرق المعرفة:

١. فهو معرفة مباشرة، لا تحتاج إلى وسائط ولا تسير بالتدريج من خطوة إلى أخرى.

٢. وهو ينقلنا مباشرة إلى "لب" الموضوع الذي نريد أن نعرفه، أو إلى جوهره الباطن، بدلا من أن يكتفي بتقديم أوصاف خارجية أو سطحية لهذا الموضوع، أو يقتصر على معرفته من خلال مقارنته بغيره.

٣. وهو في جوهره معرفة "فردية"، أي أنه يتاح لشخص بعينه، لا لأي شخص آخر. وهو يتطلب "تجربة" من نوع خاص، يصعب نقلها عن طريق الوصف للآخرين.

وعلى ذلك، كان هناك دائماً من يتصور أن المعرفة الحقة لا تستند إلى الحواس، ولا تستخدم البراهين أو الأدلة العقلية، بل هي الحدس المباشر الذي يوصلنا إلى جوهر الموضوع الذي نريد معرفته.

ولنأخذ مثالاً لتوضيح ذلك:

انظر إلى نفسك، كيف تعرف أنك موجود؟

هل تدرك وجودك بالحواس؟... لا.

إنك لا تدرك وجودك بالعين أو الأذن أو الأنف، لأنك لو أغلقت هذه الأبواب كلها فستعرف رغم هذا أنك موجود. إذن أنت لا تدرك وجود نفسك بالحواس. وأيضاً أنت لا تدرك وجود نفسك بالبرهان عن طريق مقدمات تستنتج منها نتائج، أي أنك لا تعرف وجود نفسك بالعقل. حواسك عاجزة عن إدراك وجود نفسك، وعقلك أيضاً عاجز عن إدراك وجود نفسك. إذن لابد من توافر وسيلة أخرى لتحقيق هذه المعرفة التي من هذا النوع. لابد من توافر وسيلة أخرى غير العقل وغير الحواس نستطيع بواسطتها أن نعرف، خاصة في الحالات التي يمتزج فيها الشخص العارف بالشيء المعروف، حين يمتزج الشخص المدرِك بالشيء المدرَك. ففي هذه الحالات تكون وسيلة المعرفة هي "الحدس"، وتسمى المعرفة الناتجة عنه باسم المعرفة الحدسية.

وعلى رأس الفلاسفة الحدسيين الفيلسوف الفرنسي المعاصر "هنري برجسون" Bergson H. (١٨٥٩ - ١٩٤١)، الذي جاءت فلسفته

كرد فعل على سيادة المذهب المادي في القرن التاسع عشر، لقد ازدهر المذهب المادي بسبب الكشوف والاختراعات العلمية في القرن التاسع عشر. فجاء برجسون ورفض العقل، الذى هو أداة العلم والمعرفة العلمية، وقال بالحدس الذي هو عند "برجسون" أداة الفلسفة والمعرفة الفلسفية.

إن "برجسون" يميز بين العلم والفلسفة، ويرى أن دائرة العلم هي دائرة المادة، دائرة الكم والامتداد والمكان، ومنهج العلم هو "التحليل" والتصنيف وأداته هي "العقل". بينما دائرة الفلسفة هي "دائرة الروح": دائرة الزمان والديمومة والكيف والتوتر، ومنهج الفلسفة هو التعاطف الروحي، وأداتها الحدس الذي يقوم الإنسان عن طريقه بلون من ألوان "الفحص الروحي" للواقع بحيث يشعر ويحس بنبضات قلب هذا الواقع.

المعرفة العلمية في نظر "برجسون" تنظر إلى الواقع من الخارج، في حين أن المعرفة الفلسفية تستطيع أن تنفذ إلى "باطن" الأشياء. وعلى ذلك يمكننا القول إن الفرق بين المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية هو الفارق نفسه بين شخص يصف مدينة ما من "الخارج" وشخص يعيش في قلب المدينة ويجتاز شوارعها ويجوب متاجرها ويتعرف عليها من "الداخل". وهو الفارق نفسه بين معرفتك بشخص ما حين تقتصر على النظر إليه "من الخارج" فتصف أفعاله وحركاته... إلخ وبين أن تنفذ إلى "باطن" ذلك الشخص عن طريق الحب. إنك في الحالة الأخيرة - حالة الحب - تدرك صميم وجود ذلك الشخص وتنفذ إلى ماهيته. وعلى ذلك فإن المعرفة من الخارج هي معرفة العلم وأداتها هي "العقل"، بينما المعرفة من الداخل هي معرفة الفلسفة وأداتها هي "الحدس".

ويذهب "برجسون" إلى أن خاصية العقل الإنساني إنما تنحصر على وجه الدقة في القيام بما يقوم به مصور السينما، إذ يقوم بتقطيع وتجزئة

الواقع إلى شرائح خالية من الحياة والحركة. أما الحدس فهو الطريق الوحيد لمعرفة الشيء ككل في تمامه وفي كليته.

طبيعة المعرفة

السؤال الذي تطرحه طبيعة المعرفة هو أياً ما كان مصدر المعرفة، فما هي طبيعتها؟ أعني ما النسيج الذي تتألف منه هذه المعرفة؟ هل هي في النهايـة ذات طبيعة ذهنية أو فكرية أو روحية، أعني هل المعرفة مثالية؟ أم أنها ذات طبيعة واقعية؟ وسوف نقف عند هذين المذهبين لنسوق عنهما فكرة موجزة.

أولاً - المذهب المثالي:

المثالية Idealism بالمعنى العام لها هي "الاتجاه الفلسفي الذي يُرْجِع كل وجود إلى الفكر بالمعنى الأعم لهذه الكلمة، والمثالية بهذا المعنى تقابل الواقعية". أو هي المذهب الذي يقول "إن الأشياء الواقعية ليست شيئاً آخر غير أفكارنا نحن، وأنه ليس هناك حقيقة إلا ذواتنا المفكرة، أما وجود الأشياء فقائم في أن تكون مدرَكة عن طريق هذه الذوات ولا حقيقة لها وراء ذلك". والواقع أن هناك فوارق واختلافات واسعة بين الفلاسفة المثاليين، ورغم هذه الاختلافات فإنهم يجمعون على القول بأن وجود الأشياء الخارجية متوقف على وجود القوى التي تدركها، فإذا انعدمت هذه القوى استحال وجود العالَم الخارجي.

ويتلخص الموقف المثالي في قضيتين: الأولى سلبية تقرر أن استقلال الطبيعة واكتفائها بذاتها ليس إلا مجرد وهم، لأن الطبيعة وإن كانت تبدو أنها لا تعتمد على شيء آخر في سيرها وقوانينها، إلا أنها تعتمد فعلاً على شيء آخر غيرها. والقضية الثانية الإيجابية تقرر أن هذا الشيء الآخر الذي

تعتمد عليه الطبيعة هو العقل أو الروح، سواء في ذلك العقل الفردي البشري أو العقل الكلي الإلهي.

وسنعرض الآن لبعض صور المثالية: المثالية المفارقة عند "أفلاطون"، والمثالية الذاتية عند "باركلي"، والمثالية النقدية عند "كانط"، والمثالية المطلقة عند "هيجل".

أ - المثالية المفارقة عند" أفلاطون":

يقسم أفلاطون الوجود إلى قسمين كبيرين غير متساويين: القسم الأول هو العالَم المحسوس، والقسم الثاني هو العالَم المعقول، ثم يعود فيقسم كل قسم منهما إلى قسمين آخرين، فيكون عندنا في النهاية أربعة أقسام. القسم الأول (العالَم المحسوس) ينقسم إلى الظلال والخيالات والانعكاسات... إلخ. ثم الأشياء الجزئية نفسها. أما القسم الثاني (العالَم المعقول) فينقسم إلى عالَم الرياضيات ثم عالَم المثل.

ودرجات الوجود هذه يوازيها أربع مراحل من المعرفة هي: الوهم، والظن، والفهم، والعقل. ويمكن أن نقول بصفة عامة إن العالَم المحسوس تقابله معرفة الظن، على حين أن العالَم المعقول تقابله معرفة العقل. ومعنى ذلك أن المعرفة التي تأتي بها الحواس ليست معرفة يقينية، وإنما هي معرفة ظنية أو تخمينية لأن موضوعها - وهو العالَم المحسوس - متغير، مع أن المعرفة هي معرفة الحقائق التي لا تتغير. ومن هنا فإن المعرفة اليقينية هي معرفة العقل وحده، وهي قسمان: المعرفة التي يأتي بها الفهم وهي المعرفة الرياضية، وعلى الرغم من أن هذه المعرفة يقينية فإنها أقل من المعرفة التى يأتي بها العقل الخالص، أعني معرفة المثل. ولما كانت هذه المثل ليست من صنع العقل المدرك لها، بل كانت قائمة بذاتها في عالَم مثالي مفارق - بغض النظر عن إدراكنا لها - لهذا فإن مثالية

أفلاطون تسمى بالمثالية المفارقة، لأن العقل المدرِك يلتزم بموضوع الإدراك (الذي هو المثل) ولا يؤثر فيه، بل إن الموضوع هو الذي يؤثر فيه.

ب - المثالية الذاتية عند" باركلي":

يرى "باركلي" G. Berkeley (١٦٨٤ - ١٧٥٣) أن الوجود يرجع إلى الإدراك، فوجود الأشياء معناه أننا ندركها، فلا وجود لغير المدرَك. ويقول "باركلي" في نص مشهور في كتابه "المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس" (المحاورة الثالثة):

"سل البستاني لِمَ يعتقد بوجود شجرة الكريز في الحديقة، سيخبرك أنه يعتقد بوجودها لأنه يراها ويلمسها، وفي كلمة واحدة لأنه يدركها بحواسه، ثم سله بعد ذلك لِمَ يعتقد أن شجرة البرتقال غير موجودة، وسينبؤك أنه يعتقد بعدم وجودها لأنه لا يدركها. وعلى ذلك فإن الشيء الواقعي أو ما لـه وجود عنده هو ما يدركه بحواسه. أما ما لا يدركه فيقول عنه أنه غير موجود".

ومن ثمّ وصل "باركلي" إلى مبدئه الأشهر وهو: إن وجود الشيء هو إدراكه أو إن وجوده قائم في كونه مدرَكاً. أو إنه قائم في فعل الإدراك الذي يقوم به الشخص المدرِك. وعلى ذلك فوجود الأشياء الواقعية ينحل في رأي "باركلي" إلى وجود الإدراكات ووجود الأشخاص المدرِكين.

من الواضح إذن أن الوجود هو الإدراك، أي أن وجود الأشياء معناه أننا ندركها. والمدرَك هو فكرة، وغير المدرَك لا وجود له. والمادة لا تُدْرَك في ذاتها إذ هي معنى مجرد لا يمكن تصوره بعيداً عن كيفياته. ومن ثمّ يذهب "باركلي" إلى أن الشيء ليس لـه وجود مادي مستقل عن إدراكي لـه. ولكنه فطن إلى أن المدركات الحسية مستقلة عن العقل الذي يدركها،

ولهذا حاول تفسيرها بقوله إنها موجودة في العقل الإلهي.

حـ - المثالية النقدية عند" كانط"

تخضع المعرفة النقدية لمبدأين أساسيين:

الأول: إننا لا نعرف غير ظواهر الوجود

الثانى: إن الموضوعات في التجربة تنتظم وفقاً لتصورات الذهن.

وهذان المبدآن مرتبطان معاً أشد الارتباط. فإذا كانت الموضوعات تنتظم وفقاً لتصورات الذهن، فلابد وأن تكون موضوعات المعرفة هذه مجرد ظواهر لا أشياء فى ذاتها. فالمعرفة الحسية لا تمثل الأشياء كما هي في ذاتها، بل كما تؤثر فقط هذه الأشياء في حواسنا، وبالتالى فهي تنقل إلى الذهن مجرد الظواهر ليفكر فيها لا الأشياء في ذاتها. ومن هنا يرفض "كانط" إطلاق اسم "المثالية العالية" أو "المثالية المتعالية" على فلسفته، لأن هذه التسمية - في رأيه - غير صحيحة.

وإذا كان "كانط" قد أطلق بنفسه على فلسفته اسم "المثالية المتعالية" ترنسندنتالية. فليس لأحد الحق في أن يخلط بينها وبين مثالية "ديكارت" أو مثالية "باركلي" لأن ما اطلق عليه "كانط" اسم المثالية لا يمس وجود الأشياء (والمثالية بمعناها التقليدي تشك فعلاً في وجودها بصفة خاصة). ولم يخطر ببال "كانط" قط الشك في وجود الأشياء. فمثاليته لا تختص بالتمثل الحسي للأشياء الذي يحتوي أولاً على المكان والزمان، ولقد بيَّن "كانط" فيما يتعلق بهما، وبالتالي فيما يتعلق بكل الظواهر عامة، أنها ليست الأشياء في ذاتها (بل مجرد جهات التمثل). إن كلمة متعال "ترنسندنتالي" عند "كانط" لا تشير أبداً إلى علاقة بين معرفتنا وبين الأشياء، بل إلى علاقة المعرفة بملكة المعرفة، أنها لا تشير إلى ما يتجاوز حدود كل تجربة،

ولكنها تشير حقاً إلى كل ما سبقها قبلياً، بحيث يجعل المعرفة ممكنة.

يقول "كانط":

"إن القضية التي يدافع عنها المثاليون المعترف بهم، منذ ظهور المدرسة الإيلية حتى الأسقف "باركلي"، هي القضية الآتية: (كل معرفة تُسْتَخلص من الحواس ومن التجربة ليست إلا وهماً، فالحقيقة لا توجد إلا في أفكار الذهن المجرد والعقل الخالص)، وعلى العكس فإن المبدأ الذي يحكم مثاليتي ويحددها هو المبدأ الآتي: (كل معرفة للأشياء نستخلصها من الذهن أو من العقل الخالص فحسب ليست إلا وهماً، فالحقيقة لا توجد إلا في التجربة). وهذا بالضبط عكس هذه المثالية بمعناها الصحيح".

إن مثالية "كانط" من نوع خاص جداً، لأنها وإن كانت تتفق مع المثالية التقليدية في جانب، فإنها تختلف عنها في جانب. أما عن جوانب الاتفاق والاختلاف بين مثالية "كانط" والمثالية التقليدية فنحن نترك لكانط الكلام عنها:

"لما كانت الحواس لا تدرك أبداً الأشياء في ذاتها، بل ظواهرها فقط، ولما كانت هذه الظواهر هي مجرد تمثلات للقوة الحساسة، فإن المكان وكذلك الأجسام التي يحتويها هي بالضرورة مجرد تمثلات فينا لا وجود لها إلا في فكرنا".

ويتساءل "كانط":

"أليس هذا بصراحة ما نسميه مثالية؟ "

ويستطرد "كانط" قائلاً:

"يؤكد المذهب المثالي أنه لا وجود لكائنات أخرى غير الكائنات

العاقلة، والموضوعات الأخرى التي نظن أننا ندركها بالعيان ليست إلا تمثلات فى الكائنات العاقلة لا يقابلها أي موضوع خارجي، أما أنا فأقول على العكس: توجد موضوعات محسوسة وخارجة عني وهي معطاة لنا، ولكننا لا ندري ما يمكن أن تكون عليه في ذاتها، إننا لا نعرف غير ظاهرها، أي التمثلات التي تحدثها فينا وتؤثر بها على حواسنا".

ويتساءل "كانط" مرة أخرى:"هل تسمى هذه النظرة إلى الأشياء مثالية؟".

ويجيب "كانط" مؤكداً أنها على عكس المثالية تماماً.

لكل هذه الأسباب ونتيجةً لهذا التمييز الحاسم بين مثالية "كانط" وغيرها من المثاليات الأخرى، يفضل "كانط" أن يطلق على مثاليته اسم "المثالية النقدية". لقد اختار "كانط" "النقد" عنواناً من أجل إعلان الهجوم الصارم على التفكير النظري. إن النقد عنده هو نقد العقل المجرد وتفنيد التدليل العقلي الخالص الذي لا يستند إلى الوجود الحسى والخبرة الحسية. إن النقدية الكانطية تنقد العقل المجرد بإظهار أن التدليل العقلي الخالص للعالَم يوقعنا دائماً في نقائض.

د - المثالية المطلقة عند" هيجل":

إن طبيعة المعرفة عند "هيجل" عقلية، وليس ثمَّة سوى العقل، والمعيار في التمييز بين الألوان المختلفة لنشاط العقل هو "الموضوع"، فإذا كان نشاط العقل ينصب على موضوع حسي سمي إدراكاً حسياً، وإذا انصب على تصوير ذهني كان تخيلاً... إلخ. ومن هنا فإن العقل عند "هيجل" يمر بمراحل في إدراكه للأشياء وفقاً لعلاقة الذات بالموضوع: المرحلة الأولى تكون عادةً إيجابية أو مباشرة، بينما تكون المرحلة الثانية سلبًا للأولى أو معارضة لها، أما المرحلة الثالثة فهي جمع بين المرحلتين السابقتين، ويمكن أن نسوق كلمة موجزة عن هذه المراحل على النحو التالي:

أولاً - مرحلة الوعي المباشر، وفيها نجد أن الموضوع يبدو مستقلاً عن الذات التي تدركه.

ثانياً - مرحلة الوعي الذاتي: حيث نجد أن الموضوع قد اتضحت حقيقته على أنه الذات، وأن الاستقلال الأول قد تحطم.

ثالثاً - مرحلة العقل: وفيها نجد أن الموضوع متحد مع الذات ومختلف عنها في وقت واحد.

وسوف يتضح ذلك كله إذا ما درسنا هذه المراحل بشيء من التفصيل:

أولاً - مرحلة الوعي المباشر:

(١) الوعي الحسي أو اليقين الحسي أو الإحساس.

تلك أولى مراحل المعرفة، وهي مرحلة الإحساس بصفة عامة، وهي تبدو في ظاهرها، "غنية وعميقة" حيث إنني أجد نفسي وجهاً لوجه أمام هذه الشجرة أو هذا المنزل أو تلك البرتقالة.. إلخ، فاعتقد أنني عن طريق الإحساس أصل إلى حقيقتها كاملة. لكن الواقع أن هذه المرحلة من أكثر ألوان المعارف فقرًا وضحالة. إنها تهدف إلى إدراك الجزئيات: هذه الشجرة أو هذا المنزل.. إلخ. لكنك لو حللت "الموضوع" المراد إدراكه في أي مظهر من مظاهره لوجدت أنه مجموعة من التصورات، والتصور فكرة، فهو إذن مجموعة من الأفكار، والفكرة كلية، فحقيقة هذا الشيء إذن مجموعة من الكليات التي لا يمكن أن يصل إليها الإحساس الذي يدرك الجزئي فحسب.

(٢) الإدراك الحسي:

علينا أن نلاحظ أن المرحلة السابقة قد تناقضت مع نفسها فانهارت لأنها كانت تسعى إلى إدراك الجزئي. ثم اتضح أن حقيقته كليات، ومن

ناحية أخرى كانت ترى أن هذا الشيء معزول عن غيره ثم اتضح أنه مرتبط بأشياء أخرى كثيرة، فقطعة الملح التي وصفناها بأنها بيضاء صلبة مكعبة الشكل... إلخ عبارة عن مجموعة من التصورات التي تنطبق على أشياء كثيرة غير قطعة الملح، والواقع أننا ندرك باستمرار الموضوع المغلّف بالكاية أو الموضوع وسط مجموعة من الكليات. فالموضوع إذن عبارة عن شيء واحد لـه خواص كثيرة. لكن الشيء حين يكون واحداً وكثيراً في آن معاً، فإن ذلك يعني أنه متناقض مع نفسه، وهذا التناقض يدفعنا إلى الانتقال إلى مرحلة جديدة هي مرحلة الفهم.

(٣) مرحلة الفهم.

انتهينا من أن الموضوع متناقض مع نفسه فهو "واحد"، وهذا هو عنصر الجزئية أو ما يجعل الشيء جزئياً، وهو أيضاً "كثير" وهذا عنصر الكلية أو ما يجعل الشيء يشترك مع غيره في خواص كثيرة. لكن عنصر الكلية هنا هو الكليات الحسية. مثل بيضاء، صلبة، مكعبة.. إلخ. وهي كليات مشروطة يعني لا تنطبق على الشيء إلا بشرط وجود أشياء أخرى تنطبق عليه أيضاً، وكليات أخرى تنطبق على هذه الأشياء. ويرى "هيجل" أنه مادامت هناك كليات حسية مشروطة بهذا الشكل، فلابد أن تكون هناك كليات عقلية غير مشروطة كالقوانين - مثلاً - التي تفسّر الأشياء. وهذه القوانين تتجلى في عدد لا حصر لـه من الظواهر، كما هي الحال مثلاً في قانون الجاذبية وقانون الكهرباء... إلخ.

ثانياً - مرحلة الوعي الذاتي:

كانت الصور الثلاث السابقة (وهي: الوعي الحسي - الإدراك الحسي - الفهم) تمثل المرحلة الأولى من مراحل المعرفة الهيجيلية، وهي مرحلة الوعي المباشر أو الوعي الذي يلتقي بالأشياء التقاءً مباشراً، ويتم الانتقال

من هذه المرحلة إلى مرحلة الوعي الذاتي على النحو التالي:

وصلنا في مرحلة الفهم إلى أن حقيقة الشيء وهي الكليات العقلية أو الكليات غير المشروطة. وواضح أن هذه الكليات عقلية أو هي مكونات للعقل، أعني أنها مجموعة من الأفكار العقلية التي ليست شيئاً آخر في الواقع سوى الذات. وماذا عسى أن تكون الذات سوى الفكر؟ وإذا كان الموضوع فكراً، فإن ذلك يعني أن الذات حين تكشف عن حقيقة الموضوع فإنها لا تجد ببساطة سوى نفسها، وحين "تعي" الأشياء فإنها لا تمارس سوى وعي ذاتي فحسب.

ثالثاً - مرحلة العقل:

معنى ذلك أن الذات والموضوع متحدان، لأن الذات لا ترى إلا نفسها في الموضوع. لكن هل يعني ذلك أنني في إدراكي الشجرة أو البرتقال أو أشياء العالَم الخارجي لا أدرك في الحقيقة سوى ذاتي؟ وهل يعني ذلك أن هذه الأشياء هي ذات أخرى؟ كلا، إن كل ما يعنيه "هيجل" أن هناك جسراً مشتركاً بيني وبين هذه الأشياء هو الفكر، وهذا هو جانب الوحدة بين الذات والموضوع، ولكنهما مع ذلك متميزان، فأنا شيء وهذه الشجرة شيء آخر، وهذا هو عامل الانفصال، فعلى الرغم من وجود الفكر كهمزة وصل بيني وبين الأشياء فإن كل منا يتميز مع ذلك عن الآخر. وهذا ما تكشف عنه مرحلة العقل. فالموضوع متميز عن الذات لكنه مع ذلك متحد معها في وقت واحد (بمعنى أنه لو كان الانفصال بيني وبين الأشياء انفصالاً مطلقاً لاستحال عليّ معرفتها ولعدنا من جديد إلى هوة الشيء في ذاته عند "كانط"). وهكذا يكون العقل هو مركب المرحلتين السابقتين، أعني مرحلة الوعي المباشر التي تبرز الاستقلال أو الانفصال بين الذات والموضوع، ومرحلة الوعي الذاتي التي تبرز الوحدة أو الاتحاد بينهما. وهنا يتضح لنا أن

المراحل السابقة كانت شريطاً لشيء واحد هو العقل، الذي ظهر في نهايتها حين اكتملت المعرفة. ومن ثمّ فإن طبيعة المعرفة عند "هيجل" - كما هي عند المثاليين جميعاً - طبيعة عقلية أو روحية أو فكرية.

وبانتهائنا من الحديث عن "هيجل"، نكون قد انتهينا من الحديث عن آراء أهم ممثلي المذهب المثالي في طبيعة المعرفة. وننتقل الآن إلى توضيح آراء الآخذين بالاتجاه الواقعي في نظرية المعرفة.

ثانياً ـ المذهب الواقعي:

يرى أصحاب المذهب الواقعي Realism أن للأشياء الخارجية وجوداً عينياً مستقلاً عن الذات التى تدركها، والمعرفة ما هي إلا صورة مطابقة لحقائق الأشياء في العالَم الخارجي. فالعالَم الخارجي كما هو مدرَك في عقولنا ليس إلا صورة للعالَم الموجود في الواقع، وهذه في الصورة الساذجة من المذهب الواقعي التي تسلم بوجود العالَم الخارجي بما فيه من كثرة وتعدد دون أن ترد هذه الكثرة إلى نوع من الوحدة، وكذلك فهي تسلّم تسليماً أعمى بقدرة الحس على المعرفة.

والنزعة الواقعية تعبر أصلاً عن رأي الرجل العادي الذي يعجز عن التمييز بين ظاهر الشيء وحقيقته، فحقيقة الأشياء في نظره إنما هي كما تبدو لنا - وإن كان بعض مذاهب الواقعيين قد ابتعدوا كثيراً عن هذه النظرة الساذجة - كما سنعرف بعد قليل. ومعنى هذا أن النزعة الواقعية لم تصبح مذهباً فلسفياً متماسكاً إلا بعد ظهور الفلسفات المثالية، لأن الواقعية الفلسفية قد قامت على محاربة المثالية ومحاولة القضاء عليها.

أ - الواقعية الساذجة:

الواقعية الساذجة هو المذهب الذي يأخذ به عامة الناس حين يعتقدون

أن أفكارنا صورة مكانية للأشياء في الخارج: فالعينان نوافذ ندرك من خلالها العالَم الواقعي على نحو ما هو عليه تماماً، وليس الذهن إلا "لوحة" أو صفحة يخط عليها الإدراك الحسي انطباعاته، أو قل إن الذهن أشبه "بالكاميرا" التي تصور العالَم الخارجي كما هو. وما أن نبدأ في دراسة بنية "المخ" وأعضاء الحس والأعصاب التي تنقل الإحساسات إلى المخ حتى نبدأ في إدراك مدى "السذاجة" في هذه الواقعية، ونضطر للانتقال إلى فحص المعرفة أكثر من ذلك، مما يؤدي بنا إلى الواقعية النقدية.

ب - الواقعية النقدية:

إن النزعة الواقعية النقدية ترى أن الحس يدرك حقائق الأشياء الخارجية، ولكن هذه الحقائق تخضع للفحص على ضوء قوانين العلوم الطبيعية. فمع أن للمادة وجوداً حقيقياً في الخارج إلا أن الكيفيات التي تدركها الحواس إنما تكون من عمل الذهن. فإدراكي للون الأصفر في البرتقالة مثلاً، يعني أن في البرتقالة خاصية تثير العين تحت ضوء ملائم فتجعل العين تحس باللون الأصفر، فلا معنى للصفرة إذن بدون وجود العين التي تراها. هذا على الرغم من أن وجود الصفرة خاصية في البرتقالة على نحو ما، هو وجود موضوعي لا يتوقف على إدراكنا لها. وإذن فالمعرفة عند الواقعية النقدية ليست إدراك صورة مطابقة للأشياء الخارجية، بل إدراك صورة معدلة بفعل العقل الذي يمكن لـه أيضاً أن يتجاوز الجزئيات والمحسوسات إلى الكليات.

وإذن فالواقعية النقدية تبحث في إمكان معرفة الإنسان للموضوعات الخارجية وتحدد الشروط العلمية لهذه المعرفة.

المراجع

أولاً: المراجع الأجنبية:

- Bahm, Archie J.: What is Philosophy ?, University of New Mexico, 1925.
- Bierman, A. K. and Gould, James A.: Philosophy For A New Generation, The Macmillan Company, New York, 1970.
- Deleuze, Gilles and Guattari, Felix: What Is Philosophy ?, Translated by Hugh Tomlinson and Graham Burchill, Verso, London, 1994.
- Earle, Willicam James: Introduction to Philosophy, McGaw - hill, Inc., New York, 1992.
- Fullerton, George Stuart: An Introduction to Philosophy, The Macmillan Company, London, 1923.
- Gjertsen , Derek: Science and Philosophy - Past and Present, Penguin Books, London, 1992.
- Hollis, Martin: Introduction to Philosophy, Basil Blackwell Ltd., Oxford, 1990.
- O, Hear Anthony: What Philosophy Is?, Penguin Books,

London, 1985.

- Popkin, Richard H. and Stroll, Avrum, Philosophy, Made Simple Books, Oxford, 1994.
- Thempson, Mel, Philosophy, NTC/ Contemporary Publishing, Chicago, 1975.
- Vesey, Godfrey: Philosophy in the Open, the Open University Press, London, 1974.
- Warbuton, Nigel, Philosophy - the Basics, Routledge, London, 1995.
- Wilson, John, What Philosophy Can Do?, Macmillan Press, London, 1987.

ثانياً المراجع العربية:

- د. إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الفلسفة، مؤسسة دار الكتب، الكويت، ١٩٩٣.
- د. إمام عبد الفتاح إمام، معجم ديانات وأساطير العالَم، ثلاثة أجزاء، مكتبة مدبولي - القاهرة.
- د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة، القاهرة، ١٩٧٦.
- جيمس (وليم)، بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي، دار الطلبة العرب، بيروت، ١٩٦٩.
- د. حسن عبدالحميد، مدخل إلى الفلسفة، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ١٩٧٧.

- د. حسين علي، مفهوم الاحتمال في فلسفة العلم المعاصرة، دار المعارف، القاهرة ١٩٩٤.
- د. حسين علي، فلسفة هانز ريشنباخ، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٤.
- د. حسين علي، الأسس الميتافيزيقية للعلم، دار قباء، ٢٠٠٣.
- رسل (برتراند)، تاريخ الفلسفة الغربية (الجزء الأول)، ترجمة د. زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٧٦.
- رسل (برتراند)، الفلسفة بنظرة علمية، ترجمة د. زكي نجيب محمود، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٠.
- رسل (برتراند)، النظرة العلمية، ترجمة عثمان نويه، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٦.
- ريشنباخ (هانز) نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة د. فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩.
- ريشنباخ (هانز)، من كوبرنيقوس الى آينشتين، ترجمة د. حسين علي، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٦.
- ريشنباخ (هانز)، النظرية النسبية والمعرفة القبلية، ترجمة د. حسين علي، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٦.
- د. زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٩.

- د. زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٧١.
- ستولنيتز (جيروم) النقد الفني - دراسة جمالية وفلسفية، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨١.
- د. عبدالرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، الكويت، ١٩٧٩.
- د. عبدالغفار مكاوي، لِمَ الفلسفة؟، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٨١.
- د. فؤاد زكريا، التفكير العلمي، سلسلة عالم المعرفة (٣)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٧٨.
- د. فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، مكتبة الحرية، القاهرة، ١٩٩٠.
- كانط (إمانويل)، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصبر علماً، ترجمة دكتورة نازلي إسماعيل حسين، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٠.
- كولبه (أزفلد)، المدخل إلى الفلسفة، ترجمة د. أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٥.
- د. محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٧.
- د. محمد علي أبو ريان، الفلسفة ومباحثها، دار المعارف، الطبعة الرابعة، القاهرة ١٩٨٩.

- د. محمود فهمي زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٩.
- د. نازلي إسماعيل حسين، الفلسفة الحديثة - رؤية جديدة، المركز العلمي، القاهرة، ١٩٨٠.
- د. نازلي إسماعيل حسين، النقد في عصر التنوير - كَنْتَ، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٩.
- د. يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٤.

المحتويات

الإهـــداء.. ٥

الفصل الأول محاولة تعريف الفلسفة.............. ٧

تمهيد.. ٧

الفلسفة هي محبة الحكمة........................ ١١

النقد هو جوهر الفلسفة......................... ١٦

الفلسفة تبدأ بالدهشة........................... ٢٢

وظيفتان للفلسفة: التحليل والتركيب............ ٢٦

أعداء الفلسفة واعتراضاتهم..................... ٣٤

بعض التعريفات الممكنة........................ ٣٨

الفصل الثاني الفلسفة والعلم..................... ٤٣

معنى العلم.................................... ٤٣

علاقة الفلسفة بالعلم........................... ٤٨

خصائص المعرفة العلمية........................ ٥١

المعرفة الخرافية............................... ٧١

الفصل الثالث الفلسفة والدين.................... ٨٣

تمهيد.. ٨٣

الفكر الديني عند اليونان....................... ٨٤

الفلسفة المسيحية.............................. ٨٧

الفلسفة الإسلامية.............................. ٩٠
الفكر الديني في عصر النهضة والعصر الحديث..... ٩٧
التفسير الديني لفلسفة " ديكارت"................ ٩٨
فلسفة الدين عند " إسبينوزا "...................... ١٠١
الدين العقلي عند "كانط"......................... ١٠٤
فلسفة الدين عند "هيجل"........................ ١٠٥
الدين والفلسفة في عصرنا الحاضر.............. ١٠٦
أوجه الاختلاف والاتفاق بين الدين والفلسفة....... ١٠٨
موقف الفلاسفة من فكرة الألوهية................ ١١١

الفصل الرابع نظرية المعرفة.......................... ١١٥
تمهيد... ١١٥
إمكان المعرفة.................................. ١١٨
مصادر المعرفة.................................. ١٣٢
طبيعة المعرفة.................................. ١٤٢

مراجع البحث.. ١٥٣
أولاً: المراجع الأجنبية............................ ١٥٣
ثانياً المراجع العربية.............................. ١٥٤

ما هي الفلسفة؟

حين نشرع في وضع تعريف للفلسفة، فسرعان ما تعترضنا الصعوبات، وذلك لأن الفلسفة هي نشاط عقلي أكثر من كونها موضوعاً أو بناءً للمعرفة، وتعريف النشاط أصعب دائماً من تعريف الكيان أو الشيء المحدد المعالم، ويحاول البعض أحياناً تجنب هذه الصعوبة بالقول إنه لا يوجد شيء اسمه "فلسفة"، بل يوجد فقط تفلسف، وهو النشاط العقلي الواعي الذي يحاول به الناس كشف طبيعة الفكر، وطبيعة الواقع، ومعنى التجربة الإنسانية.

إن مهمة الفيلسوف تقتضي منه الاقتصاد من إغراق الناس في التحليلات والتفصيلات، والتفريعات، والمناقشات، كما تفرض عليه الاختيار فيما يتناوله. فمشكلات الإنسان، والحرية، والديموقراطية، وعلاقة الفرد بالدولة، والحياة والتاريخ والتعريف بتيارات الفكر المعاصر قد تكون، في لحظتنا الزمنية الراهنة، وموقفنا السياسي والاجتماعي والثقافي الحاضر وسط أشواك التخلف الرهيب، في كل شيء، أولى من مشكلات متخصصة أخرى أشد بعداً وتجريداً. وليس هذا تنازلاً من الفيلسوف، وإنما هو ضرورة تحتمها طبيعة الفلسفة نفسها، فليس "لمقال" الفيلسوف من سبب يبرره إلا إذا اتجه على غير الفيلسوف. ولن يحقق وظيفته حتى يكون مقالاً واضحاً، وتكون لديه القدرة على توضيح تصور الإنسان عن ذاته والذوات الأخرى التي يشاركها الحياة، ويتحمل المسؤوليه عنها.

التنوير
للطباعة والنشر والتوزيع



بيروت ـ هاتف: ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ تلفاكس: ٠٠٩٦١١٤٧٥٩٠٥
www.dar-altanweer.com
info@dar-altanweer.com

توزيع دار الفارابي